

LA LETTERA « FAMULI UESTRAE PIETATIS »
DI GELASIO DI ROMA ALL'IMPERATORE ANASTASIO I
(CPL 1667, Ep. 8)

Dopo una serie di reciproci sgarbi diplomatici, esito di un aspro contenzioso religioso e politico in corso da lungo tempo tra le sedi episcopali di Roma e Costantinopoli, che fin dal suo inizio aveva coinvolto l'imperatore e che aveva dato corso al primo scisma ufficiale tra le due sedi episcopali, lo scisma acaciano (484-519), Gelasio, vescovo di Roma (492-496), espone per iscritto la posizione romana all'imperatore Anastasio I (491-518), risentito per l'atteggiamento tutt'altro che conciliativo assunto dalla sede romana. Il testo gelasiano, la lettera *Famuli uestrae pietatis*,¹ è nota per la cosiddetta "teoria dei due poteri"² che, nella storia e nel pensiero occidentali, ha avuto notevole fortuna e ha goduto di costante attenzione per quanto vi si afferma in merito ai rapporti tra la chiesa e il potere *huius saeculi*.³

¹ Cf. Gelasius, *Epistula ad Anastasium imperatorem*, in *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma*, ed. E. Schwartz, München 1934, pp. 19-24 (d'ora in poi *ep. ad Anastasium*); *ep.* 12, in *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II*, ed. A. Thiel, Hildesheim – New York 1974, *vol.* 1, pp. 349-350. La lettera è databile alla seconda metà del 493 o al più tardi ai primi del 494.

² La teoria si ispira all'espressione di Gelasio: « duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas » (*ep. ad Anastasium*, p. 20, ll. 5-6).

³ Il tema è ricorrente nel pensiero cristiano fin dalle sue origini. È noto come nel mondo giudaico e poi nel cristianesimo coesistessero, pur con una vasta gamma di posizioni intermedie, due principali correnti di pensiero in merito al valore da annettere al potere mondano: una è attestata per lo più dalla letteratura apocalittica che, anch'essa con molte sfumature, nega alle istituzioni umane esistenti un valore positivo; l'altra, talvolta definita legittimista, mostra con molto realismo un atteggiamento se non positivo almeno tollerante verso le autorità di questo mondo, in attesa della piena realizzazione del Regno di Dio al di là della vita presente. Tale duplice prospettiva è già presente negli scritti confluiti del Nuovo

Il testo gelasiano, tuttavia, pur facendo significative affermazioni in merito a un problema che attraverserà il pensiero e la vita dei secoli cristiani a venire, non è un trattato sui rapporti tra comunità cristiana e istituzioni secolari, ma uno scritto occasionale.⁴ La lettera, infatti, in un preciso contesto storico, intende richiamare il punto di vista della sede romana in merito a questioni eminentemente ecclesiali, di carattere dottrinale e disciplinare, e in relazione a norme che regolavano i rapporti tra le sedi episcopali maggiori del cristianesimo antico, inserite nel mondo romano, ma consapevoli di essere anche, allo stesso tempo, trascendenti quel mondo e le sue autorità, compresa quella suprema dell'imperatore.

Il testo gelasiano ha suscitato l'attenzione di molti studiosi anche in epoca moderna e contemporanea, ovviamente per le reiterate tensioni tra la chiesa e le istituzioni secolari negli ultimi due secoli passati. Tra gli altri si è interessato alla lettera E. Caspar (1879-1935) che, con i suoi discepoli, ha voluto scorgere nella distinzione dei poteri operata da Gelasio la rivendicazione di una superiorità non

Testamento, con una propensione verso la prima delle due correnti, testimoniata da passi scritturistici come il testo paolino di *Rm.* 13,1-7 ovvero la pericope matteana del tributo, quella della celebre espressione “ Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio ” (*Mt.* 22,21). L'esegesi contemporanea ha revocato in dubbio la paternità paolina di *Rm.* 13, che nei secoli è stato uno dei testi normativi dell'obbligo di sottomissione alle autorità civili, specie in materia tributaria. La pericope evangelica, invece, riconosciuta come espressione del Gesù storico, è testimone della posizione equidistante assunta da Gesù tra l'estremismo antiromano degli zeloti e l'acquiescenza totale dei capi del popolo ebraico al potere romano. Questi testi scritturistici, ampiamente indagati dall'esegesi contemporanea, rivendicavano in origine, pur con accenti diversi, l'estraneità di Gesù, della sua comunità e del primo cristianesimo alle strutture del potere, quello delle classi privilegiate del giudaismo contemporaneo e particolarmente quello romano. Eppure, per tempo, e soprattutto dopo la svolta costantiniana, essi sono stati impiegati come addentellati della visione legittimista del potere e del dovere per i cristiani di sottomettersi ad esso. Una sintesi in M. Rizzi, *Cesare e Dio*, Bologna 2009, pp. 36-53.

⁴ Si deve notare che tra le citazioni e le allusioni bibliche della lettera non compaiano *Rm.* 13 né gli altri passi scritturistici tipici del grande dibattito sui rapporti tra cristianesimo e potere secolare che, alla fine del V secolo sono ormai i riferimenti classici della teologia politica cristiana, un'assenza significativa per l'esatta comprensione del testo gelasiano.

solo morale, ma anche di carattere politico, connessa a rivendicazioni temporali da parte del vescovo di Roma.⁵ La tesi dello storico e diplomatista tedesco è stata revocata in dubbio dalla serrata critica dell'antichista e bizantinista E. Stein (1891-1945), anch'essa, a sua volta, non sfuggita a critiche. Sulla linea interpretativa inaugurata da Stein si collocano gli studi più recenti di Ziegler e Dagron che hanno letto la distinzione tra *auctoritas* e *potestas* del testo gelasiano come un'antitesi retorica e, comunque, non le attribuiscono, particolarmente Dagron, la teorizzazione dei rapporti tra le due *potestates* che successivamente vi è stata letta.⁶

Delle interpretazioni e della fortuna della lettera non è possibile rendere conto in modo esaustivo nei limiti di questa ricerca. Ne offriremo in seguito un breve *excursus* limitatamente alla sua ricezione in età altomedievale.⁷ Il fine della nostra indagine è quello

⁵ Cf. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis Höhe der Weltherrschaft*, Tübingen 1930-1933, vol. 1, p. 180; vol. 2, pp. 44-81.

⁶ Cf. E. Stein, *Le période byzantine de la papauté*, in *Catholic Historical Review* 21(1935-1936), pp. 129-163; pp. 134-135; A.K. Ziegler, *Pope Gelasius and his teaching on the relation of Church and State*, in *Catholic Historical Review* 27(1941-1942), pp. 412-437; G. Dagron, *Empereur et prêtre. Etude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris 1996, p. 311.

⁷ Cf. O. Bartolini, *La dottrina gelasiana dei due poteri nella polemica per la successione nel regno di Lorena (869-879)*, in *Mélanges Eugène Tisserant IV*, [Studi e Testi 234], Città del Vaticano 1964, pp. 35-58, edito anche in Idem, *Scritti scelti di storia medievale*, Livorno 1968, pp. 739-762; F. Dvornik, *Pope Gelasius and emperor Anastasius I*, in *Byzantinische Zeitschrift* 24(1951), pp. 111-116 e Idem, *Early Christian and Byzantine political philosophy: origins and background*, Washington 1966, vol. 2, pp. 805ss.; W. Ensslin, *Auctoritas und Potestas: Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I*, in *Historisches Jahrbuch* 74(1955), pp. 661-668; la monografia di W. Ullmann, *Gelasius I (492-496): Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter*, Stuttgart 1981; A. Cottrell, "Auctoritas" and "potestas": A reevaluation of the correspondence of Gelasius I on papal-imperial relations, in *Mediaeval Studies* 55(1993), pp. 95-109; P. Toubert, *La doctrine gelasienne des deux pouvoirs*, in *Studi in onore di Giosuè Musca*, Bari 2000, pp. 519-540, in part. pp. 522-524. Anche la recente sintesi di M. Rizzi dedica a Gelasio alcune pagine (pp. 106-111). In merito a quello che Rizzi definisce uno « slittamento semantico », gravido di conseguenze, dalla coppia *auctoritas/potestas* della lettera di Gelasio ad Anastasio alle due *potestates* del frammento *Ne forte* (pp. 110-111), credo sia opportuno tener conto degli studi di P. Nautin sul medesimo frammento, già attribuito dalla

di ricollocare il documento della cancelleria romana della fine del v secolo nel suo specifico contesto storico ed ecclesiale e offrire un commento di tutta la lettera che, in passato, è stata studiata limitatamente alla nota espressione sulle due *potestates* e alla sua storia di manipolazioni e di effetti.

1. *Il contesto storico della lettera gelasiana.*

La stesura del documento si colloca in una congiuntura storica particolarmente favorevole per la sede romana che potremmo definire un vero hapax nei primi secoli del cristianesimo antico, un caso unico che non si ripeterà fino alla fine del dominio romano orientale in Italia e alla lenta costituzione, nel corso della seconda metà dell'VIII e nei primi decenni del IX secolo, di una sovranità territoriale, pur fragile e incerta per lungo tempo, del vescovo di Roma.

Infatti, durante il pontificato di Gelasio, a motivo dell'invasione gota, il vescovo di Roma era soggetto solo formalmente al potere imperiale e così poteva esercitare, con margini di libertà assai più ampi, la responsabilità ecclesiale che da tempo rivendicava, non solo nell'ambito della sua influenza metropolitana, ma verso tutta l'ecumene cristiana.

A partire dalla svolta costantiniana, com'erano state velocemente archiviate le persecuzioni, così, non meno repentinamente, la chiesa si era ritrovata assoggettata al potere imperiale e il sovrano romano, e ormai cristiano, se ne considerava di fatto il capo. La supremazia imperiale, tuttavia, dovette confrontarsi fin da subito con altre due istanze di potere, quella dei concili e quella di singoli

collezione *Veronensis* a Gelasio e conosciuto come *Tomus IV* o *De anathematis uinculo*. Il testo del frammento, infatti, è stato ricondotto da Nautin al predecessore di Gelasio, papa Felice III, e alla lettera indirizzata da questi ad Andrea vescovo di Tessalonica (cf. P. Nautin, *La lettre de Félix III à André de Thessalonique et sa doctrine sur l'Église et l'empire*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 77[1982], pp. 5-34). Rizzi è stato probabilmente sviato dalla presentazione del testo nel noto libro di H. Rahner, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo: Documenti della Chiesa nei primi otto secoli*, Milano 1990, pp. 139-160; (presentazione della documentazione del V secolo, pp. 176-179 (parziale traduzione della lettera).

vescovi,⁸ in particolare dei presuli delle sedi più importanti nell'ambito dell'impero e del vescovo della capitale storica e spirituale della compagine imperiale, il vescovo di Roma che, tra le sedi maggiori dell'orbe cristiano antico, aveva acquisito innegabilmente un prestigio affatto particolare e che progressivamente intese far pesare sempre di più.⁹

⁸ Cf. M. Simonetti, *Il concilio, il papa e l'imperatore*, in *I concili della cristianità occidentale, XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 3-5 maggio 2001)*, [SEA 78], Roma 2002, pp. 25-34.

⁹ Uno tra più antichi testi cristiani che è giunto ai nostri giorni, la cosiddetta (*Prima*) lettera di Clemente ai Corinzi – forse il più antico tra i testi prodotti nell'ambito della comunità cristiana dell'Urbe (ca. 70-130 d.C.), ovviamente in greco che, fino alla fine del II secolo, fu la lingua ufficiale di quella comunità – è una significativa testimonianza sulla comunità romana. Si tratta di un intervento di pacificazione che la comunità di Roma, per mezzo dell'autore del testo, invia ai cristiani di Corinto divisi tra loro da ambizioni e dissidi profondi in merito alla gestione della comunità. I pareri dei moderni sulla lettera sono spesso divergenti per la prolungata diatriba apologetica tra cattolici e protestanti sul valore autoritativo da attribuire al documento romano. Prinziavalli – che colgo l'occasione di ringraziare per le osservazioni e i preziosi suggerimenti in questa e altre ricerche – mettendo in evidenza la forza intrinseca e il carattere innovativo del *praescriptum*, cioè l'intervento di un'intera comunità che scrive a un'altra (caratteristica unica nell'ambito della letteratura del primo secolo e mezzo di cristianesimo), ha suggerito recentemente che « il prestigio specificamente ecclesiale nonché ... l'autocoscienza » della comunità romana sia stato l'esito a posteriori della circolazione e dei risultati positivi ottenuti proprio dallo scritto clementino; cf. *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini I*, eds. E. Prinziavalli – M. Simonetti, Milano 2010, pp. 82-83 (ritorna sul tema nel commento alla lettera di Ignazio di Antiochia ai romani, *ibidem*, pp. 326-327); cf. anche p. 86, note 2-3. Non è questo il luogo per una disamina dettagliata delle varie interpretazioni della lettera, nessuna delle quali può essere semplicemente accantonata in modo sbrigativo, né affermata in modo apodittico, e pertanto, in questa sede, mi limito a suggerire che questo intervento comunitario bene s'iscrive nella prassi cristiana della correzione evangelica (cf. *Mt.* 18,15-17), estesa però dal singolo cristiano a una comunità intera. Comunità speciale quella di Roma che, scrive Ignazio di Antiochia nel suo articolato linguaggio, « presiede alla carità ». Una comunità, cioè, la cui dignità è costituita dal servizio. Egli, Ignazio, rileva giustamente Prinziavalli, « che conosce la cultura del potere imperiale e dell'esaltazione della città nel mondo romano, fa opera contro-culturale,

Per tempo, e poi in modo sempre più esplicito e articolato, soprattutto dall'episcopato di Damaso (366-384),¹⁰ la comunità cristiana di Roma ricondusse tale prestigio all'eredità petrina ovvero petrino-paolina della chiesa romana. La comunità dell'Urbe, infatti, fin dalle sue origini, acquisì consapevolezza della sua identità collettiva proprio nel segno della coppia apostolica, rifiutando al contempo qualsiasi riferimento alla speciale dignità dell'antica capitale che era, invece, un tema caro alla tradizione della cancelleria imperiale.¹¹

trasformandone il linguaggio a indicare un diverso ordine di valori » (*Seguendo Gesù...*, p. 583, n. 283), quello evangelico che ribalta il concetto stesso di potere (*Mc. 10,43-45*). Probabilmente – azzardo solo una suggestione che meriterebbe ulteriore approfondimento – nuove piste di ricerca, sulla chiesa di Roma e il ministero del suo vescovo, da un punto di vista sia storico sia teologico, potrebbero essere aperte facendo interagire tra loro il tema dell'identità petrino-paolina della comunità, quello del ministero della chiesa romana, quale emerge da queste antiche testimonianze, e il progressivo assommarsi di tali essenziali elementi nel servizio del suo vescovo monocratico all'atto di divenire segno dell'unità della chiesa locale, suo modello e guida. Sul tema dell'identità della chiesa romana si veda il recente studio di S. Diefenbach, *Römische Erinnerungsräume: Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.*, Berlin 2007.

¹⁰ Cf. Ch. Pietri, *Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, pp. 627-634; Id., *Damase évêque de Rome*, in *Saecularia Damasiana: atti del Convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (Città del Vaticano-Roma, 11-12-384 – 10/12-12-1984)*, [Studi di Antichità cristiana 29], Città del Vaticano-Roma 1986, pp. 31-58; Id., *La conversion de Rome et la primauté du Pape (IV-VI)*, in *Il primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, ed. M. Maccarrone, Città del Vaticano 1991, pp. 219-243; M. Simonetti, *La cattedra di Pietro durante la controversia ariana*, in *Archeologia classica* 25-26(1973-1974), pp. 676-687; C. Carletti, *Damaso*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma 2000, vol. 1, pp. 349-372.

¹¹ Una testimonianza della sua applicazione all'ambito ecclesiale è un decreto di Teodosio II (408-450), datato 14 luglio 421, che equipara il vescovo di Costantinopoli a quello di Roma quanto a onori e privilegi. Il documento risale alla contesa tra le due sedi episcopali per il controllo ecclesiastico dell'Illyrico orientale che, da quel momento, avrebbero fatto riferimento a Costantinopoli come suprema corte d'appello: « Idem AA. Philippo P(raefecto) P(raetori)o Illyrici. Omni innouatione cessante,

uetustatem et canones pristinos ecclesiasticos, qui nunc usque tenuerunt, per omnes Illyrici prouincias seruauī praecipimus. Tum si quid dubitatis emergerit, id oporteat non absque scientia uiri reuerentissimi sacrosanctae legis antistitis urbis Constantinopolitanae, quae Romae ueteris praerogativa laetatur, conuentui sacerdotali sanctoque iudicio reseruari. DAT. PRID. ID. IUL. EUSTATHIO ET AGRICOLA CONSS. » (*Cod. Theod.* 16,2,45: *Theodosiani libri xvi*, ed. Th. Mommsen, Dublin – Zürich 1971, p. 852). Su tutta la vicenda si veda Ch. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, [Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 224], Roma 1976, vol. 2, pp. 1112-1119. Quest'atto sovrano, che rischiava di porre drasticamente fine alla politica primaziale romana nella regione illiriciana iniziato da Damaso, sollevò vivaci proteste da parte di Bonifacio I (418-422) che si appellò all'imperatore Onorio († 423) perché intervenisse presso il collega orientale a ristabilire i diritti della chiesa romana. La lettera dell'augusto al collega costantinopolitano è animata dai temi tradizionali della cancelleria imperiale. Per gli ufficiali degli *scrinia* della corte imperiale, estensori del documento, la sede di Roma – analogamente a tutte le altre sedi episcopali stabilite in città amministrativamente importanti nell'ambito dell'impero – occupava una speciale posizione per ragioni storiche legate al ruolo dell'Urbe: « ex qua [Urbe] Romanorum principatum et principium sacerdotii [accepit] » (questo il testo secondo la lettura di Caspar; Silva-Tarouca legge: « ex qua et Romanorum principatum accepimus <imperium>, et principium sacerdotium », *Collectio Thessalonicensis* 44. Cf. Ch. Pietri, *Roma Christiana...*, vol. 2, p. 1117, n. 3). Si riconosceva dunque un primato alla sede romana, ma esso dipendeva dalla preminenza della città di Roma in quanto capitale storica dell'impero e, pertanto, in via di principio, esso era trasmissibile anche alla nuova capitale costantiniana. Roma in quanto *patria legum* – si affermerà in età giustiniana – è al contempo anche *fons sacerdotii* (Cf. E. Morini, *Roma nella Pentarchia*, in *Roma fra Oriente e Occidente*, [Settimane di studio del Centro italiano sull'alto medioevo 49], Spoleto 2002, vol. 2, pp. 833-939: 937). La lettera di Onorio, per favorevoli circostanze politiche, trovò buona accoglienza presso l'imperatore Teodosio II che assicurò al collega occidentale di ristabilire « l'ordine antico » tra le sedi episcopali. In realtà, il decreto del 421 non fu mai abrogato ed è presente nel codice di Giustiniano (cf. *Cod. Iust.* 1,1,2,6). In una più tarda novella di Valentiniano III (8 luglio 445) ritroviamo accanto ai temi tradizionali (la *dignitas* dell'Urbe), un riferimento all'*auctoritas* di una sinodo non meglio precisata, che interdiceva di attentare alle prerogative romane, e il *meritum* dell'apostolo Pietro, inserito da un funzionario di cancelleria, presumibilmente di formazione romana, più sensibile agli argomenti della sede apostolica: « Cum igitur sedis

Nello sviluppo dogmatico successivo, l'identità della comunità cristiana di Roma diverrà un elemento costitutivo del ministero del suo vescovo – la fisionomia monocratica del quale si definisce a poco a poco nell'ambito del collegio presbiterale delle origini – e da un punto di vista disciplinare si tradurrà in una suprema istanza d'appello per controversie ecclesiali, dogmatiche e disciplinari, che non potevano essere risolte diversamente dalle chiese a livello locale o regionale, ovviamente con interventi ed esiti assai diversificati nel tempo e in rapporto al tipo di relazioni che intercorrevano tra la chiesa dell'Urbe e quelle destinatarie dei suoi interventi.¹²

apostolicae primatum sancti Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronae, et Romanae dignitas civitatis, sacrae etiam synodi firmasset auctoritas, ne quid praeter auctoritatem sedis istius inclita praesumptio adtemptare nitatur » (*Cod. Theod. novella 17*: ed. Th. Mommsen, p. 102). Il *meritum sancti Petri* era considerato da Roma l'unico fondamento del suo primato e, in questi termini, sarà inteso e recepito nelle collezioni medievali la costituzione di Valentiniano. Cf J. Gaudemet, *Le primauté pontificale dans les collections canoniques grégoriennes*, in *Formation du droit canonique et gouvernement de l'église de l'antiquité à l'âge classique: Recueil d'articles*, Strasbourg 2008, pp. 293-323, in part. 305.

¹² La sede romana era tradizionalmente riconosciuta come una sorta di grado d'appello superiore e la prassi di ricorrervi si era consolidata per tempo (cf. i canoni del concilio di Serdica del 343). Sovente l'intervento non era preso in modo unilaterale da Roma, ma sollecitato dalle chiese interessate e, scrive Pietri: « le collègue épiscopal donnait bien des occasions à l'exercice de la sollicitude pontificale », Ch. Pietri, *Roma Christiana...*, vol. 2, p. 1093. Il primo caso potrebbe essere proprio la lettera ai Corinzi di Clemente. In tal senso Prinzivalli si chiede giustamente: « Un interrogativo resta e non è eludibile: perché si richiede l'intervento proprio di Roma? » (*Seguendo Gesù...*, p. 87); si vedano anche le pp. 88-89. Le risposte date dalla studiosa all'interrogativo non sono banali, compreso il rilievo in merito alla trasformazione della lettera, nell'accresciuta consapevolezza del ministero specifico della comunità romana e del suo vescovo, come un precedente da far valere in vista dello sviluppo e precisazione della dottrina primaziale. I ricorsi costituivano una sorta di riconoscimento dall'esterno del primato e si prestavano a mostrarne la fondatezza. Sul concilio e canoni di Serdica: L. Duchesne, *Les canons de Serdique*, in *Bessarione* 68(1902), pp. 1-16; *Le canons des conciles oecuméniques*, ed. P.P. Joannou, Grottaferrata 1962, p. 162; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, [SEA 11], Roma 1975, pp. 167-177; in particolare 176; *I canoni dei concili della Chiesa antica II: I concili latini*,

Non è questo il luogo per indagare in dettaglio la genesi e il complesso sviluppo del ministero del vescovo di Roma. In questa sede ci interessa far notare che tale sviluppo fu favorito, negli snodi della storia dell'episcopato romano, da congiunture storiche particolarmente favorevoli coincidenti sovente con l'alleggerimento del potere imperiale sull'Urbe, tali che permisero non solo un approfondimento ideologico, ma anche e soprattutto l'esercizio effettivo di questo ministero. Il vescovo romano, infatti, si trovò svincolato dalla tutela imperiale e non ancora limitato, ovvero solo parzialmente, dall'autorevole aristocrazia urbana – contro la quale non era ancora iniziata la lunga contesa temporale dell'Urbe – e dai sovrani romanobarbarici.¹³

1. Decretali, concili romani e canoni di Serdica, eds. A. Di Berardino – T. Sardella – C. Dell'Osso, [SEA 106], Roma 2008, pp. 317-337.

¹³ Per essere esatti, dopo la morte di papa Simplicio (483), si deve rilevare uno dei primi casi significativi di interferenza tra la politica dell'aristocrazia urbana, fluttuante tra la lealtà all'impero e l'appoggio a Odoacre, e il vescovo di Roma, alieno ancora da mire di carattere temporale, ma inevitabilmente coinvolto nella scena politica a motivo del suo prestigio e delle ingenti risorse di cui la chiesa romana disponeva. In questa circostanza, durante la sinodo romana del 483, Odoacre, tramite il patrizio e prefetto al pretorio Flavio Cecina Decio Massimo Basilio – ma è incerto se l'iniziativa dell'intervento fosse stata del sovrano ovvero del prefetto, che a Roma era il rappresentante più qualificato dell'aristocrazia senatoria – rese pubblica una determinazione per cui l'elezione papale non poteva avvenire senza una previa *consultatio* con il sovrano di Ravenna e vietava al contempo l'alienazione di beni della chiesa romana da parte del neoeletto presule, onde evitare che i candidati arrivassero al seggio episcopale corrompendo gli elettori con allettanti promesse di remunerazione. Il testo odovariano fu annullato da Simmaco (498-514) nel corso della sinodo romana 502. L'atto del sovrano è stato diversamente interpretato dagli studiosi: potrebbe trattarsi di un atto di polizia per garantire il mantenimento dell'ordine pubblico, oppure, com'è stato letto a partire da Bellarmino, un'ingerenza del potere secolare in una questione di carattere ecclesiale. Più recentemente, gli studiosi hanno indagato la possibile interferenza sulla vita ecclesiastica dell'aristocrazia senatoria. Cf. E. Caliri, *Gruppi di potere e condizionamenti politici del V secolo*, in *Le trasformazioni del V secolo: L'Italia, i barbari e l'Occidente romano. Atti del Seminario di Poggibonzi (18-20 ottobre 2007)*, eds. P. Delogu – S. Gasparri, Turnhout 2010, pp. 37-63, in part. pp. 59-63. L'epistolario gelasiano è testimone di uno scontro tra Gelasio e Odoacre, ma senza offrire molti dettagli sulla vicenda.

Nel corso del primo millennio cristiano, dopo la svolta costantiniana, il pontificato di Gelasio fu uno di questi momenti particolarmente propizi per la definizione e l'esercizio del ministero primaziale, nella misura in cui le circostanze lo permettevano e come la sede romana lo intendeva.

Roma, infatti, non solo non era più da molto tempo la sede dell'imperatore – che ormai, di fatto, dal 476/480 era uno solo e

Di certo lo scontro, posteriore al decreto del re ovvero del suo prefetto, avvenne durante lo scisma acaciano e per comprenderlo non si può prescindere da esso. Il vescovo di Roma, nella lettera in cui allude allo scontro con Odoacre, illustra il suo punto di vista sulla crisi con Costantinopoli, ricordando che se la responsabilità principale dello scisma era da attribuire all'intromissione in questioni dogmatiche e disciplinari dell'imperatore Zenone († 491), ciò non bastava a disculpare il vescovo Acacio, prono al volere imperiale. Il dovere del vescovo è salvaguardare i diritti della chiesa, come aveva fatto Ambrogio con Teodosio – cito, parafrasando, dal testo gelasiano – Leone con Teodosio II, Ilaro con Antemio, Simplicio e Felice contro l'usupatore Basilisco e l'imperatore Zenone, Eugenio di Cartagine e i vescovi africani con Unnerico e, da ultimo, lui stesso contro Odoacre. Gelasio riporta anche un addentellato scritturistico, l'episodio del profeta Nathan contro Davide: « Nathan propheta palam publiceque in facie regi Daudid et commissum pronuntiauit errorem et ipsum commisisse non tacuit et confessione correctum consequenter absoluit [...] » (cf. *Gelasius, ep. ad Dardanos, Coll. Auell.* 95,60-63 [CSEL 35, p. 390, l. 15 – p. 391, l. 21]). Non c'è dubbio che il riferimento al re Odoacre riguardi, secondo il punto di vista romano, un'ingerenza in ambito religioso. In circostanze mutate, agli inizi del VI secolo, e in riferimento allo specifico decreto di Odoacre, o del suo prefetto al pretorio, la sinodo romana del 502, nei termini tradizionali con i quali Roma contestava le intromissioni esterne negli affari ecclesiastici, dirige i suoi strali contro gli aristocratici laici che avevano voluto ridurre l'elezione papale « in suam potestatem » (cf. *MGH, Auctores antiquissimi* 12, p. 448). In ogni caso, che si tratti di un'ingerenza di Odoacre o degli aristocratici, la documentazione superstite mostra che la chiesa romana (prima e dopo Gelasio) dovette incominciare a fronteggiare anche ingerenze nuove, da parte del sovrano di Ravenna e dell'aristocrazia. All'avvento di Teoderico nel 493 e sotto il pontificato gelasiano lo scenario politico era invece radicalmente diverso e questo stato di cose determinò l'unicità dell'episcopato di Gelasio.

risiedeva sulle sponde del Bosforo –¹⁴ ma la città e l'Italia, pur essendo titolarmente terre imperiali, erano governate saldamente dai goti di Teoderico († 526) e tali resteranno fino alla riconquista giustiniana della metà del VI secolo.

All'indomani della guerra per il possesso dell'Italia, conclusasi con la presa di Ravenna da parte degli Ostrogoti nel febbraio del 493,¹⁵ dopo una fase di assestamento, i rapporti intercorsi tra Gelasio e la corte gota, al contrario dei precedenti rapporti con Odoacre (ca. 437-493), furono fundamentalmente buoni, improntati, se non alla collaborazione, sicuramente a un rispetto che, evidentemente, per ragioni politiche diverse, si declinava tanto con la dottrina romana quanto con i piani politico-religiosi del grande sovrano goto.¹⁶

¹⁴ Dopo la deposizione da parte di Odoacre del figlio di Oreste, l'usurpatore Romolo Augustolo (476), il legittimo imperatore occidentale, riconosciuto da Costantinopoli, era Giulio Nepote. La sua presenza, fino alla morte in Dalmazia nel 480, aveva contribuito non poco a complicare i rapporti di potere in Italia tra Odoacre e l'aristocrazia senatoria (rimasta, in occidente, l'unica fonte di continuità con il passato e di legittimazione del potere del sovrano barbarico), influenzando notevolmente anche l'elezione di Felice III. Cf. E. Caliri, p. 59.

¹⁵ Cf. *Excerpta Valesiana* 49-57, eds. J. Moreau – V. Velkov, [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Lipsiae 1968, pp. 14-16; A. Castagnol, *La fin du monde antique. De Stilicon à Justinien (V^e siècle et début VI^e)*, Paris 1976, pp. 56-59; 283-285.

¹⁶ Teoderico – scrive Simonetti – « [...] perfettamente consapevole delle difficoltà che facilmente gli poteva suscitare il contrasto religioso tra i suoi Ostrogoti ariani e i sudditi italici di fede cattolica, in questa materia mantenne la più scrupolosa neutralità, lasciando che le due nazionalità tranquillamente coltivassero la loro religione. Eppure anche questa illuminata politica non valse ad impedire l'insorgere di difficoltà. Finché nell'impero d'Oriente prevalse la politica filomonofisita determinata dall'*Henotikón* dell'imperatore Zenone, Teoderico ebbe vita facile perché favorì la politica del vescovo di Roma, avversa all'*Henotikón*. Ma allorché l'imperatore Giustino abrogò l'*Henotikón*, subito l'aristocrazia romana cominciò a guardare a Costantinopoli nella speranza della liberazione. Le difficoltà che travagliarono gli ultimi anni del regno di Teoderico in parte derivarono anche da questo motivo », M. Simonetti, *L'incidenza dell'arianesimo nel rapporto fra Romani e Barbari*, in *Atti del Convegno Internazionale: Passaggio dal mondo antico al Medioevo. Da Teodosio a San Gregorio Magno* (Roma, 25-28

Con ciò, nella Roma ostrogota non venne meno la consapevolezza di appartenere all'impero. Il *princeps* della città, dell'Italia e dell'occidente restava l'imperatore, com'era ben chiaro a Teoderico stesso, che da lui e non da altri cercava la legittimazione del suo potere vicario sulla penisola, ma anche a Gelasio che, in varie circostanze, riconobbe con lealtà l'autorità imperiale: « Romanus natus Romanum principem amo, colo et suscipio ». ¹⁷

Gelasio, nella lettera *Famuli uestrae pietatis*, riferendosi alle due realtà che reggono il mondo, non ha di mira rivendicazioni di carattere politico. Al contrario, il vescovo vuole ricordare che la *regalis potestas* ha il suo specifico ambito di esercizio, indiscusso e invalicabile da parte anche dei vescovi. Al contempo, però – ed è questo che preme soprattutto ricordare al presule romano – è invalicabile l'ambito di esercizio dell'*auctoritas sacrata pontificum*, vale a dire dell'autorità, specificamente ecclesiale, dei vescovi in materia di dottrina e di disciplina ecclesiastica.

Gelasio, ribaltando in una certa misura la visione imposta dalla svolta costantiniana, vuole rimarcare l'incompetenza sia dell'impera-

maggio 1977), Roma 1980, pp. 378-379. La produzione storiografica su Teoderico e sul regno ostrogoto in Italia è amplissima; sul tema dei rapporti con la chiesa si veda T. Sardella, *Società, Chiesa e Stato nell'età di Teodorico: Papa Simmaco e lo scisma laurenziano*, Messina 1996, pp. 124-141. Sui rapporti con Teoderico e gli Ostrogoti si vedano: *Epistulae Theodericianae variae*, ed. Th. Mommsen, [MGH, Auctores Antiquissimi 12/1], Berolini 1894, pp. 389-391). Possediamo anche frammenti di lettere gelasiane di raccomandazione (cf. *Epistulae Theodericianae variae*, pp. 389; 390), di cortesia, di richiesta di aiuto a donne influenti della corte: una all'*inlustris femina* Firmina su alcuni possedimenti della sede apostolica e a sostegno degli indigenti assistiti dalla Chiesa (cf. Gelasius, *Fr.* 35, in *Epistolae Romanorum Pontificum...*, pp. 501-502); un'altra lettera è indirizzata a Ereleuva, madre di Teoderico (cf. Gelasius, *Fr.* 36, in *Epistolae Romanorum Pontificum...*, p. 502; *Excerpta Valesiana* 58, p. 16). Altre lettere ancora testimoniano i rapporti tra Gelasio e i funzionari ostrogoti: due sono indirizzate ai *comites* Teia e Ostilio, concernenti il foro ecclesiastico, e un biglietto al *defensor Dulcius* sul nuovo presule della città di Lucera (cf. Gelasius, *ep.* 23-24, in *Epistolae Romanorum Pontificum...*, pp. 389-391; *Fr.* 3, *ibidem*; *ep.* 2 [PLS 3, c. 760]; P. Nautin, *Gélase*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 20, c. 290).

¹⁷ Gelasius, *epistula ad Anastasium*, p. 19, l. 27.

tore sia di altre *potestates* secolari in specifici ambiti della vita della chiesa, come aveva fatto già il predecessore, il papa Felice III (483-492) in una lettera al vescovo Andrea di Tessalonica, indagata a suo tempo da Nautin.¹⁸ Lo studioso francese nota che la dottrina romana sulle relazioni tra *sacerdotium* e *imperium*, comunemente attribuita a Gelasio, trova proprio in questa lettera di Felice la sua prima esposizione: il successore avrebbe ripreso, precisato e definito la dottrina felicianiana, con gli stessi argomenti e il medesimo vocabolario, in una situazione storica unica e certamente più favorevole per imporla, almeno entro il raggio d'azione che poteva avere il vescovo romano.

2. *Il contesto ecclesiale.*

2.1 *Interferenza con lo scisma acaciano.*

Durante il pontificato di Simplicio di Roma (468-483), predecessore di Felice III, il vescovo di Costantinopoli Acacio (472-489) si era mostrato ostile – per motivi dottrinali, ma anche e soprattutto per l'annosa competizione per il potere in oriente tra

¹⁸ Cf. P. Nautin, *La lettre de Félix III...*, pp. 5-34; Id., *Félix III* (2), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 16, cc. 889-895. Secondo l'attenta ricostruzione della vicenda, alla risposta di Felice ad Andrea, trasmessa da un frammento della collezione *Berolinensis* (cf. *Publizistische Sammlungen...*, p. 76, ll. 276-280), deve essere ricondotto anche il frammento *Ne forte*, erroneamente attribuito a Gelasio. Cf. P. Nautin, *La lettre de Félix III...*, p. 29; *Publizistische Sammlungen...*, pp. 7-15; Ch. Pietri, *La géographie de l'Illyricum ecclésiastique et ses relations avec l'Eglise de Rome (V^e-VI^e siècles)*, in *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin: actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome (Rome, 12-14 mai 1982)*, Rome 1984, pp. 21-59: 38; R. Aigrain, *André* (19), in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 2, c. 1607. Durante lo scisma acaciano, Andrea di Tessalonica propose un tentativo di riconciliazione tra Felice III e il successore di Acacio, il calcedonese Fravita (†490). Felice rifiutò di accedere alle richieste di Costantinopoli fintantoché i nomi del defunto Acacio, di Pietro Mongo di Alessandria e degli altri coinvolti nello scisma, fossero rimasti iscritti nei dittici liturgici della chiesa costantinopolitana. Il fallimento della mediazione contribuì a rompere anche i rapporti tra Roma e Tessalonica, sempre più vicina alle istanze costantinopolitane. In quella circostanza la sede di Roma iniziò a sviluppare rapporti più stretti e diretti con le chiese balcaniche, onde aggirare la mediazione dalla metropoli tessalonicense da cui quelle dipendevano.

Costantinopoli e la sede episcopale di Alessandria – ai nemici anticalcedonesi orientali della sede romana, cioè a Timoteo Ailouros († 477), vescovo monofisita di Alessandria, e al suo diacono Pietro Mongo. Fu Acacio ad avvisare trionfalmente Roma della morte di Timoteo e della fuga di Pietro Mongo da Alessandria.¹⁹ Sotto la presidenza del vescovo costantinopolitano si tenne un sinodo per confermare i deliberati del 451 e per condannare tutti i capiparte anticalcedonesi: Pietro Fullone, primo vescovo monofisita di Antiochia († 488), il successore Giovanni Codonato (476-477), Paolo di Efeso (475-477) e Timoteo di Alessandria.

Dopo tante ripetute attestazioni di impegno a favore dell'ortodossia, confidando nell'azione dell'imperatore Zenone l'Isaurico (474-491) e nel sostegno di Acacio, Simplicio credeva che la fede di Calcedonia sarebbe stata durevolmente restaurata e, inizialmente, così accadde, almeno negli atti ufficiali e nella legislazione imperiale. Sulla sede alessandrina fu nuovamente insediato, per opera dell'imperatore e di Acacio e all'insaputa di Roma, il vescovo calcedonese Timoteo Salofaciolo (tra il luglio 477 e il 482)²⁰ che si affrettò a comunicare a Roma l'erosione dai dittici liturgici della chiesa egiziana del nome di Dioscoro di Alessandria (444-451), già condannato a Calcedonia.²¹ Acacio, inoltre, per ordine dell'augusto, consacrò per la sede di Antiochia, in luogo del destituito Pietro Fullone, il calcedonese Calandione (482-484).²²

A questi successi Simplicio unì indissolubilmente il nome di Acacio e quando, a sua insaputa e contro la prassi canonica,²³ il

¹⁹ Cf. *Publizistische Sammlungen...*, p. 4, l. 19 – p. 5, ll. 2-4.

²⁰ Cf. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo*, vol. 2/4, pp. 67-69.

²¹ Dopo la destituzione di Dioscoro di Alessandria, avvenuta nel corso del concilio di Calcedonia (451), sulla cattedra alessandrina si erano avvicendati il calcedonese Proterio (trucidato dai monofisiti il 28 marzo del 457), il monofisita Timoteo Ailouros (esiliato nel 460), Timoteo Salofaciolo fino al 475, quando l'usurpatore Basilisco richiamò Timoteo Ailouros, e ancora Salofaciolo dal 477 alla morte nel 482. Cf. *Publizistische Sammlungen...*, p. 17, ll. 23ss.; A. Grillmeier, *Gesù il Cristo*, vol. 2/4, p. 69.

²² Cf. V. Grumel, *Calandion*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 11, cc. 338-339; *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, ed. G. Faldo, Padova 1988, vol. 2, p. 683.

²³ I vescovi, tradizionalmente, erano eletti dal clero della chiesa particolare, confermati dal popolo e consacrati dai colleghi della regione

vescovo di Costantinopoli e l'imperatore Zenone nominarono Calandione per la cattedra di Antiochia, Simplicio non fece rimostranze e offrì la sua comunione all'eletto il 25 luglio 482.²⁴

Tuttavia, alla morte di Timoteo Salofaciolo (febbraio del 482), l'imperatore e il vescovo costantinopolitano, di nuovo all'insaputa di Roma, designarono a succedergli il diacono Pietro Mongo (477-490).²⁵ Questa volta sarebbe stato più difficile accettare gli esiti dell'azione sinergica dell'imperatore e di Acacio che manifestava chiaramente i mutati rapporti di forza e di alleanze sul fronte della controversia cristologica e delle sue implicazioni politico-ecclesiastiche in oriente.

Ad Alessandria, prima dell'intervento imperiale, era stato eletto a succedere al Salofaciolo un ecclesiastico di primissimo piano, il calcedonese Giovanni Talaia. La sua elezione però non era stata accettata dall'imperatore Zenone, ufficialmente per un giuramento o un voto dell'eletto che, in precedenza, si sarebbe vincolato volontariamente a non aspirare all'episcopato. Ovviamente doveva esserci anche dell'altro e, infatti, le notizie in merito al presunto giuramento sono ambigue e di parte monofisita.

Giovanni era la seconda autorità ad Alessandria dopo il vescovo: già monaco nella Tebaide e calcedonese di stretta osservanza, era

ecclesiastica (dal concilio di Nicea i vescovi dovevano essere almeno tre; in seguito si richiederà l'intervento del vescovo metropolita o di autorità sovrametropolitane come i patriarchi e i vicari apostolici). Tale prassi era ampiamente prevaricata, specie in oriente, dove sovente interveniva proprio l'imperatore a scegliere e deporre i presuli e non di rado gli stessi vescovi, i più ambiziosi tra loro, passavano da una diocesi all'altra, cercando di occupare le sedi più prestigiose, contro i canoni 15-16 di Nicea e il canone 5 di Calcedonia.

²⁴ In seguito, anche Calandione di Antiochia fu deposto dall'imperatore e da Acacio e sostituito con l'anticalcedonese Pietro Fullone (470-488; in esilio nella Grande Oasi tra il 484-485 per non aver sottoscritto l'*Henotikón*). Cf. V. Grumel, *Calandion*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 11, cc. 338-339; *Coll. Auell.* 69 (CSEL 35, pp. 154-155).

²⁵ Cf. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo*, vol. 2/1, pp. 344-346, 356-359, 363-364, 395-396; A. Grillmeier, *Gesù il Cristo*, vol. 2/4, pp. 69-71; G. Fritz, *Pierre Monge*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 12, cc. 2029-2031; *Publizistische Sammlungen...*, p. 172; W.H.C. Frend, *The rise of Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Century*, Cambridge 1972, pp. 174-183.

divenuto presbitero e capo dell'amministrazione della chiesa alessandrina, ben conosciuto alla corte costantinopolitana per esservi stato in missione diplomatica a richiedere l'allontanamento definitivo dalla città egiziana di Pietro Mongo.

Zenone dunque conosceva l'eletto e sapeva che un vescovo di tale statura avrebbe reso più difficili i suoi piani politico-religiosi di riconciliazione tra i vari schieramenti della controversia cristologica e, in secondo luogo, ma non troppo, avrebbe fatto ombra ad Acacio, il vescovo della capitale, mostratosi un alleato fidato. Quasi non bastasse, Giovanni, al contrario di Acacio, ed insieme al calcedonese Calandione di Antiochia, si era mostrato favorevole al generale isaurico Illo, avversario di Zenone e amico dell'antizenoniano Teognosto, prefetto di Alessandria. Era argomento sufficiente per opporre a Giovanni un netto rifiuto e favorire l'avversario, benché si trattasse di un anticalcedonese. Commenta Pietri: « on ne sait si l'empereur et son dangereux rival avaient des convictions arrêtées sur les deux natures; mais leurs politiques religieuses divergeaient à la mesure de leur rivalité politique ».²⁶

In questo modo, previa accettazione del documento di compromesso cristologico elaborato per ordine dell'imperatore e conosciuto con il nome di *Henotikón*,²⁷ il fuggiasco Pietro Mongo fu

²⁶ Ch. Pietri, *D'Alexandrie à Rome: Jean Talaia émule d'Athanase au V siècle, in Alexandrina. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie: mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris 1987, pp. 277-295: 289. Le fonti principali su Giovanni e sulla sua vicenda sono le lettere di Felice III e i *Gesta de nomine Acacii* di Gelasio, mentre sono molto più tarde e di parte monofisita le notizie *tràdite* da Zaccaria ed Evagrio nelle loro opere.

²⁷ Di fronte all'irriducibile resistenza dei partigiani della cristologia cirilliano-alessandrina, nelle sue molteplici declinazioni, ma anche e soprattutto delle masse monofisite dell'Egitto e della Siria interna, fanatizzate dai monaci anticalcedonesi (cf. H. Bacht, *Die Rolle des orientalischen Monchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431-519)*, in *Das Konzil von Chalkedon*, eds. A. Grillmeier – H. Bacht, vol. 2, pp. 193-314), gli imperatori dovettero, a più riprese, tentare accomodamenti dottrinali con i monofisiti – tra i più significativi ricordiamo, dopo la pubblicazione dell'*Henotikón*, gli interventi di Giustiniano († 565) e l'*Ekthesis* di Eraclio († 641) – senza mai riuscire a ricomporre quell'unità religiosa dell'oriente cristiano che era divenuta anche una delle premesse necessarie per mantenerne l'unità politica. Cf. M. Simonetti, *La controversia cristologia da Apollinare a Giustiniano*, in *Studi di Cristologia postnicena*, [SEA 98], Roma

chiamato a occupare la sede che era stata del maestro Timoteo Ailouros.

L'imperatore eliminava così i pericolosi fermenti di una divisione religiosa e quindi anche politica; Acacio, facendo valere la sua autorità anche ad Alessandria, rafforzava la posizione di forza della sede costantinopolitana; entrambi, riconciliando i partiti religiosi di Alessandria, proponevano un modello di pacificazione generale a tutto l'orbe cristiano.²⁸

Alla scelta dell'imperatore e di Acacio – sulla quale fu ragguagliato solo nel luglio 482 dal clero egiziano – Simplicio oppose ancora una volta una timida protesta: si trattava di una scelta ritenuta inopportuna poiché Pietro era stato « contra ueritatem militantium socius et doctor » e, benché ravveduto – conversione tutta da verificare, per Simplicio – poteva aspirare al massimo a una piena riconciliazione attraverso la medicina della penitenza e non all'onore della sede episcopale, dalla quale, se la resipiscenza era solo apparente, avrebbe potuto nuocere di più e ridurre « in seruitutem catholicam libertatem ».²⁹

2006, pp. 344-351; Id., *Le controversie cristologiche nel VII secolo*, in *Studi di Cristologia postnicena...*, pp. 491-506.

²⁸ A spese dei privilegi e dell'onore della chiesa alessandrina, questa operazione fu per Pietri una rivincita del monofisismo (« malgré toutes les sfumature de l'hénotique accepté par Pierre Mongo, Dioscore avait gagné », Ch. Pietri, *D'Alexandrie à Rome...*, p. 291), o forse, per meglio dire, si potrebbe considerare una vittoria del monofisismo moderato e anticalcedonese, ma come tutti i compromessi avrebbe avuto vita breve. Infatti, fin da subito, tanto i calcedonesi di stretta osservanza quanto i monofisiti più radicali (gli acefali) non accettarono né il compromesso dottrinale né quello politico.

²⁹ *Publizistische Sammlungen...*, p. 3. Anche Calandione di Antiochia scrisse a Simplicio, ad Acacio e all'imperatore per comunicare la sua disapprovazione in merito alla successione alessandrina. Giovanni Talaia si rifugiò prima presso Calandione e Illo, che si trovava ancora ad Antiochia. Da Antiochia scrisse a Roma un *libellus* per ragguagliare il papa sulla vicenda della successione e nella primavera del 483 partì per Roma. Nel frattempo, morto Simplicio, era salito sulla cattedra petrina Felice III, al quale Giovanni rinverrà le accuse contro Acacio e Pietro e dal quale otterrà la condanna di entrambi. Il vescovo alessandrino non tornò più nella sua sede e restò in Italia: in data imprecisata lo ritroviamo sulla sede episcopale di Nola (dal 490 al 495 ca.), non senza un fallito tentativo di

Simplicio, tuttavia, non era stato tenuto all'oscuro soltanto dei maneggi che precedettero la successione alessandrina, ma anche e soprattutto della pubblicazione dell'*Henotikón* di Zenone, e all'oscuro di tutto, per quanto ne sappiamo, morì il 10 marzo del 483.

Dopo la morte di Simplicio, la questione dell'assoluzione di Mongo divenne la causa centrale dello scisma e della condanna di Acacio da parte di Felice III.³⁰ Nell'affare di Pietro Mongo il ruolo di Acacio non fu determinante, invece lo era stato quello dell'imperatore Zenone: egli era, di fatto, l'arbitro della politica religiosa dell'impero cristiano e fu lui ad imporre la riconciliazione di Mongo con la comunità ecclesiale e con l'ortodossia ufficiale dell'*Henotikón*.³¹

Tuttavia, nella concezione ecclesiologica di Roma né l'autorità imperiale poteva assolvere il vescovo alessandrino dall'accusa di eresia e di connivenza con Timoteo Ailouros né l'intervento congiunto di Acacio costituiva una *sanatio*,³² perché nella visione romana la seconda sede della cristianità, Alessandria, non poteva ricevere una reintegrazione nell'ecumene da parte di una sede inferiore, quella di Costantinopoli, ma soltanto dalla *prima sedes*,

ricossa all'avvento dell'imperatore Anastasio. Cf. Ch. Pietri, *D'Alexandrie à Rome...*, pp. 294-295.

³⁰ Insieme a quella di Mongo, la scomunica di Acacio fu dichiarata dalla sinodo romana del 28 luglio 484 in un testo inviato ai vescovi d'Egitto, Tebaide, Libia e Pentapoli. La condanna fu confermata in una sinodo del 5 ottobre 485. Cf. *Publizistische Sammlungen...*, pp. 6-7; *Coll. Auell.* 70 (CSEL 35, pp. 155-161); Ch. Pietri, *D'Alexandrie à Rome...*, p. 289.

³¹ L'epistolario feliciano chiama in causa soprattutto l'ingerenza imperiale in una questione di disciplina ecclesiastica. Nell'epistolario di Gelasio, dopo la morte di Zenone, è rilevata piuttosto l'incompetenza di Acacio ad intervenire in materia. Felice III convocò Acacio a Roma perché rispondesse davanti a un concilio sui capi d'accusa che gli erano stati mossi. Cf. *Publizistische Sammlungen*, p. 5, ll. 2-4; Ch. Pietri, *D'Alexandrie à Rome...*, p. 292, n. 53.

³² « Quod si dicunt: imperator hoc fecit, hoc ipsud quibus canonibus, quibus regulis est praeceptum? Cur huic tam prauo facto consensit Acacius, cum auctoritas diuina dicat non solum qui faciunt praua reos esse, sed et qui consentiunt facientibus? »: *Commonitorium Fausto Magistro (Publizistische Sammlungen...*, p. 17, ll. 27-29).

quella dell'Urbe: « nec ab inferiore qualibet, sed a prima sede iure possit absolui ». ³³

In questo modo Roma, durante i pontificati di Felice e poi di Gelasio, intese riaffermare l'*ordo* delle sedi maggiori dell'orbe cristiano fissato dal sesto canone di Nicea e interpretato alla luce della dottrina romana, inoltre, coglieva l'occasione per respingere le decisioni disciplinari del concilio di Costantinopoli del 381 e quelle calcedonesi del canone 28 a favore della sede del Bosforo. ³⁴

Allo stesso tempo, e per la prima volta ai massimi livelli dell'ufficialità, fu dichiarata l'incompetenza del potere civile in merito a una questione dottrinale, quella cristologica, e a una in larga misura disciplinare, tutta interna alla gerarchia ecclesiastica, quale l'assoluzione dall'accusa di eresia di Pietro e la sua elevazione alla cattedra alessandrina. I due piani sono sempre inscindibilmente congiunti e costituiranno il *leitmotiv* della documentazione romana sulla vicenda:

« si quantum ad religionem pertinet, non nisi apostolicae sedi iuxta canones debetur totius summa iudicii; si quantum ad saeculi

³³ Così Felice III nel frammento *de anathematis uinculo*, già attribuito a Gelasio: « Si haec gesta non sunt, quo more, quo ritu Alexandrinus Petrus praetenditur absolutus, cum nec a pontificibus legitime et ecclesiasticis legibus fuerit expeditus nec a saeculari potestate potuerit praeter ecclesiae tramitem prorsus absolui? Sed dicatur forsitan: non imperator absoluit, sed a pontificibus poposci absolui. Tanto magis poscenti imperatori a pontificibus fuerat suggerendum ut si eum legitime uellet absolui, legitima ecclesiastici tenoris absolutio proueniret et haec omnia quae superius dicta sunt, secundum ecclesiae tramitem seruarentur, praecipue cum de secundae sedis ageretur antistite nec ab inferiore qualibet, sed a prima sede iure possit absolui » (*Publizistische Sammlungen...*, p. 15, ll. 5-13). Cf. P. Nautin, *La lettre de Félix III...*, pp. 14, ll. 26-27.

³⁴ Cf. V. Monachino, *Il canone 28 di Calcedonia. Genesi storica*, L'Aquila 1979. La sede di Costantinopoli opponeva canoni – chiaramente si tratta del 28 di Calcedonia – che Gelasio afferma di non riconoscere: « Nobis opponunt canones, dum nesciunt quid loquantur » (*Publizistische Sammlungen...*, p. 17, l. 10). La sede romana – scrive Gelasio nel *Commonitorio a Fausto* – è la sola che può giudicare tutte le chiese, è la sola che non può essere chiamata in giudizio da nessuno e solo ad essa, infine, spetta giudicare le chiese di Alessandria e di Antiochia, infatti, per i canoni ammessi dalla sede apostolica, il vescovo della città di Costantinopoli « inter sedes nullum nomen accepit » (*Ibidem*, p. 17, ll. 36-37).

potestatem, ille a pontificibus et praecipue a beati Petri vicario debet cognoscere quae diuina sunt, non ipse eadem iudicare ».³⁵

2.2 *Gli interventi gelasiani sullo scisma.*

Gelasio fin dalla sua elezione mantenne una certa freddezza verso il secondo successore di Acacio, il vescovo Eufemio (490-496). Fu questi, calcedonese e vicino agli ambienti monastici della capitale imperiale, a compiere il primo passo per promuovere la riconciliazione con Roma. Egli troncò i rapporti con Pietro Mongo e ne radiò il nome dai soliti dittici, quindi si affrettò a inviare a Gelasio una lettera in cui, oltre a esprimere i voti augurali per l'elezione alla cattedra romana, si rendeva disponibile per una riconciliazione.

Pur aderendo ai deliberati calcedonesi e ripudiata la formula anodina dell'*Henotikón*, Eufemio insistette affinché il nome di Acacio non fosse cancellato dai dittici, onde evitare le reazioni dei più intransigenti capiparte monofisiti che, avendo facile presa sulla folla, avrebbero provocato le prevedibili agitazioni popolari invise al potere imperiale.

La risposta di Gelasio, databile al 492, fu di netto rifiuto:

« Miramur tamen quomodo duo ista simul profertis, hoc est ut et synodum Calchedonensem uos suscipere pro fide catholica profiteamini et eos quos damnauit sectantium communicatores non pariter et generaliter putetis fuisse damnatos. Ostendite ergo quae synodus in unaquaque haeresi non cum erroris auctoribus successores eorum hisque communicantes simulque omnes damnarit et complices ».³⁶

Gelasio, nella sua risposta, torna sul tema dell'inaccettabile assoluzione di Pietro Mongo e in merito alle turbolenze della plebe di Costantinopoli, paventate da Eufemio, rimprovera aspramente il presule richiamandolo ai suoi doveri di pastore:

« Quisnam hoc in ecclesia Dei, quaeso te, possit audire, cum utique pastorem sequi grex debeat ad pascua salutaria reuocantem, non per deua gregem pastor errantem? Dic mihi, rogo te, grex pro te an

³⁵ *Commonitorium Fausto Magistro (Publizistische Sammlungen...*, p. 18, l. 34 – p. 19, l. 2).

³⁶ *Publizistische Sammlungen...*, p. 52, ll. 20-24. Tra eretici e complici annovera Acacio, Timoteo e Pietro di Alessandria.

tu pro grege redditurus es rationem? Certe si uobis hoc placet, multo magis causa nobis est iustior, qui populum Romanum a fide illa sua laudabili maiorum traditione percepta declinare nos penitus non sinentem libenter audimus, se uos Costantinopolitanam plebem ab haeretica communionem discedere recusantem non uultis offendere ».³⁷

Gelasio termina la sua risposta invitando Eufemio a non temere la folla, ma piuttosto il tribunale di Cristo e, pertanto, scusandosi se l'*antidotum* che gli offre per guarire dal contagio ereticale lo faccia sembrare troppo aspro e duro, lo prega di tornare alla vera fede e alla comunione cattolica.³⁸

Fu quest'atteggiamento irremovibile di Gelasio verso la sede episcopale di Costantinopoli, ancor più dei dissapori diplomatici, che riusciva intollerabile al sovrano e ne provocava i malumori trasmessi a Roma da una legazione senatoria nel 493.

Ci si potrebbe chiedere quale fu la ragione di tale netto rifiuto gelasiano verso un accomodamento con Costantinopoli. Di certo, oltre alla controversia strettamente cristologica, imperniata attorno alla questione dottrinale dell'*Henotikón* zenoniano e alla politica filomonofisita di Anastasio – tema al quale Gelasio dedicò alcuni interventi –³⁹ in questa fase della controversia esisteva anche un altro

³⁷ *Publizistische Sammlungen...*, p. 55, ll. 4-10.

³⁸ Cf. *Publizistische Sammlungen...*, p. 55, ll. 20-24. Cf. Gelasius, *ep. ad Laurentium de Lignido*, *Coll. Auell.* 81,3-7 (CSEL 35, p. 226, l. 1 – p. 228, l. 9).

³⁹ Il testo più importante è l'*epistula de duabus naturis* (*Publizistische Sammlungen...*, pp. 85-106; *Gelasio di Roma, Lettera sulle due nature*, ed. R. Ronzani, in corso di stampa). Se genuina, anche la lettera al vescovo epirota Lorenzo di Lychnidus trasmette una *forma fidei* di carattere cristologico. Sulla paternità gelasiana del testo P. Nautin ha fondato la ricostruzione dei rapporti tra Roma e Tessalonica durante lo scisma acaciano. Al contrario, gli editori A. Thiel e E. Schwartz, sulla base dei dati interni ed esterni, concordano nel ritenerla spuria, attribuendola a Anastasio II (496-498), successore di Gelasio. Anche Guenter, nell'editare la *Collectio Auellana*, cita tre frammenti della lettera trasmessi dal codice *Parisinus Lat.* 12098 dove è attribuita ad Anastasio II. Nei frammenti, però, la lettera risulta indirizzata a Ursicino (forse il vescovo della Dardania citato nelle *subscriptions* della lettera tradita da *Coll. Auell.* 80, CSEL 35, p. 225, ll. 6-7) e non a Lorenzo di Lychnidus. I rilievi di A. Thiel e E. Schwartz sembrano fondati e sono stati recepiti da numerosi studiosi del pontificato di Anastasio II. Inoltre, da nostre ulteriori indagini, anche la cristologia della

problema, di non minore momento, che opponeva le due principali sedi della cristianità e coinvolgeva l'autorità imperiale: la cosiddetta "questione dei dittici".

Nell'antichità cristiana si era particolarmente sensibili verso il tema della *communio* tra le chiese e alle forme con le quali essa era espressa. Una di queste forme era costituita proprio dall'iscrizione nei dittici liturgici – letti nel corso della liturgia eucaristica, cioè in un momento apicale della vita della comunità cristiana – dei nomi dei vescovi delle altre principali sedi della cristianità con le quali si era in comunione. Quando la comunione era interrotta i nomi dei vescovi venivano espunti dalle tavolette.⁴⁰

forma fidei inserita nella lettera, pur molto vicina a quella gelasiana, presenta delle caratteristiche sue proprie. Ci riserviamo per il futuro una disamina più approfondita del testo e dell'interpretazione di Nautin che talvolta indolge a interpretare i testi in modo tale da farli coincidere con i risultati perseguiti dalle sue indagini (cf. Gelasius, *ep. ad Laurentium de Lignido*, *Coll. Auell.* 81,3-7, CSEL 35, p. 226, l. 1 – p. 228, l. 9; sulla genuinità del testo, *Ibidem*, p. 225, in apparato; *Epistolae Romanorum Pontificum...*, vol. 1, p. 311, ll. 624-627; *Publizistische Sammlungen...*, p. 168). Un'altra lettera cristologica, già considerata gelasiana, è invece certamente spuria per chiari riferimenti alle dispute successive dei monaci acemeti e degli sciti (cf. *ep.* 43, in *Epistolae Romanorum Pontificum...*, pp. 471-483; *Epistola ad Syriae episcopos*, in *Patrum Nova Bibliotheca*, vol. 2, pp. 653-662).

⁴⁰ La prassi di troncatura i rapporti tra comunità ed eretici è antica, attestata già in Paolo e nei libri tardivi del Nuovo Testamento, anche se con sfumature e accenti diversi. È presente in Ignazio di Antiochia (II sec.) che, scrivendo agli Smirnei, impone di non aver contatti con i fratelli separati (cf. *Ign., Smyrn.* 7,1, *Seguendo Gesù...*, pp. 411-412); cf. M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra primo e secondo secolo*, [Armarium. Biblioteca di storia e cultura religiosa 5], Messina 1994, p. 24. In merito alle tavolette liturgiche, espressione di comunione, è noto come in occasione delle vicissitudini occorse al Crisostomo, Roma aveva rifiutato di ristabilire la comunione con i vescovi orientali fintantoché non avessero reinserito il nome di Giovanni nei dittici. Nel 413 lo fece per primo Alessandro di Antiochia, seguito da Attico di Costantinopoli nel 417-418. Cirillo di Alessandria inizialmente oppose un netto rifiuto dichiarando che gli era impossibile riammettere "Giuda" nel collegio apostolico, ma in seguito, pur di ristabilire la comunione con Roma, decise di perdonare anche "Giuda" verso il 419; cf. *Cyr. Alex., ep. ad Atticum* (PG 77, cc. 352-360); A. Grillmeier, *Gesù il Cristo*, 2/1, p. 405. Anche Acacio aveva eraso i nomi dei vescovi della Roma occidentale dai dittici costantinopolitani. Sui dittici si veda A. Di Berardino,

Per restaurare la comunione con Costantinopoli, Roma richiese nell'arco di tutta la controversia la cancellazione dai dittici del nome di Acacio che, aderendo alla politica religiosa di Zenone, era stato in comunione con i presuli anticalcedonesi di Alessandria e Antiochia.⁴¹ In questo modo Acacio era incorso per Roma nella medesima accusa di eresia.⁴²

Per Felice e poi per Gelasio, la questione dei dittici era irrinunciabile: non si trattava solo di mera disciplina ecclesiastica. A Roma, infatti, pur in un'ovvia gerarchia di importanza tra le verità della fede e quelle ad esse connesse, tanto la dottrina cristologica quanto la comunione apostolica, quella gerarchica dell'episcopato, espressa nella forma delle tavolette liturgiche, si collocavano pressoché sullo stesso piano, perché la *communio ad fidem pertinet*.⁴³

3. *Analisi della lettera.*

3.1 *Le motivazioni della lettera.*

Il testo della lettera, trasmesso da collezioni epistolari dipendenti dal registro papale,⁴⁴ si apre rievocando gli ultimi “dispetti diplomatici” intercorsi tra Gelasio e Anastasio.

Dittico, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, cc. 1455-1457; M. Navoni, *I dittici eburnei nella liturgia*, in *Eburnea Diptycha. I dittici d'avorio tra Antichità e Medioevo*, ed. M. David, Bari 2007, pp. 299-313.

⁴¹ Cf. F. Carcione, *La ricezione ecclesiale del concilio di Calcedonia in oriente tra V e VI secolo*, in *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, ed. A. Ducay, Città del Vaticano 2003, p. 88.

⁴² Cf. *Publizistische Sammlungen...*, p. 52, ll. 6-28. Sul tema dell'eresia secondo i criteri romani: Ch. Pietri, *L'hérésie et l'hérétique selon l'église romaine (IV^e-V^e siècles)*, in *Eresia e eresologia nella Chiesa antica, XII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, maggio 1984)*, in *Aug* 25 (1985), pp. 880-887.

⁴³ Nel *De uitanda comunione Acacii*, che Nautin attribuisce a Felice III, si legge l'espressione: « *communio enim ad fidem pertinet* » (*Publizistische Sammlungen...*, p. 38, l. 15). Gelasio afferma la stessa dottrina nel *Commonitorium* inviato a Fausto (cf. *Publizistische Sammlungen...*, p. 17, ll. 6-9). Le espressioni « *causa fidei communionisque, uia purae confessionis communionisque* » e altre equipollenti ricorrono sovente nelle lettere gelasiane: cf. Gelasius, *ep. ad Dardanos*, *Coll. Auell.* 95 (CSEL 35, pp. 394-398); *ep. ad Natalem abbatem*, (*Publizistische Sammlungen...*, p. 58, l. 1).

⁴⁴ Presumibilmente, è per questa ragione che il testo risulta privo delle caratteristiche formali della lettera: protocollo ed escatocollo con la sua

Due legati del senato romano inviati a Costantinopoli, Fausto⁴⁵ e Ireneo,⁴⁶ avevano raccolto dall'imperatore una lagnanza sul conto del vescovo di Roma che, in quell'occasione, come era consuetudine e come sarebbe stato conveniente, non aveva inviato deferenti lettere di saluti all'augusto e al vescovo della Nuova Roma.⁴⁷

Gelasio si difende richiamando un precedente affronto ricevuto dall'imperatore che, in occasione di una visita dei suoi legati a Roma, aveva vietato loro di intrattenere rapporti con il vescovo:

« non era mio proposito, Vi confesso, ma giacché coloro che recentemente sono venuti dall'oriente hanno fatto correre voce per tutta Roma che, per ordine Vostro, gli è stato negato persino di vedermi, ho creduto opportuno trattenermi dallo scrivere per non risultare più fastidioso che cortese. Vedete, dunque, che non è accaduto per una mia negligenza, ma fu una misura di prudenza, per non infastidire oltre gli animi che mi respingono ».⁴⁸

Le ragioni di tale respingimento vanno senz'altro ricercate nelle controversie ecclesiastiche in atto tra Roma e la sede episcopale del Bosforo, sulle quali ci siamo già ampiamente soffermati, controversie che non potevano non coinvolgere direttamente l'imperatore, capo della chiesa.

datatio. Sovente, infatti, le lettere registrate presso i registri dello *scrinium* lateranense non presentavano i caratteri formali degli originali.

⁴⁵ Cf. *Fl. Anicius Probus Faustus iunior Niger* (9), in *The prosopography of Roman Empire A.D. 395-527*, ed. J.R. Martindale, Cambridge 1980, vol. 2, pp. 454-456; 1322, stemma n. 23. Figlio di Gennadio Avieno, Fausto fu uno dei personaggi più in vista ed influenti dell'Urbe, sia politicamente che religiosamente. Era stato già console (490) e in seguito rivestirà le cariche di *quaestor palatii* (503-506), *patricius* e *praefectus pretorio Italiae* (509-512). In rapporti epistolari con Ennodio di Pavia, suo parente, e Cassiodoro, deve identificarsi con il Fausto destinatario della lettera del prete Trifolio sulla questione dei monaci sciti (*Publizistische Sammlungen...*, p. 62).

⁴⁶ Cf. *Irenaeus* (4), in *The prosopography of Roman Empire...*, p. 625.

⁴⁷ « Servi obbedienti della Benevolenza Vostra, i figli miei il *magister* Fausto e il *uir inlustris* Ireneo, con il loro seguito, che hanno compiuto la legazione ufficiale, tornati a Roma hanno riferito che la Clemenza Vostra ha domandato perché mai non vi abbia inviato un indirizzo di saluto », cf. *ep. ad Anastasium*, p. 19, ll. 18-20.

⁴⁸ Cf. *ep. ad Anastasium*, p. 19, ll. 20-23.

Dopo l'*excusatio* epistolare e un richiamo all'insistente richiesta di Anastasio, manifestata al vescovo dai legati romani al loro rientro da Costantinopoli, Gelasio dice di essersi deciso a replicare all'imperatore per non passare dalla parte del torto.

Oltre agli ostici artifici dello *stilus curiae*, tutta la lettera sovrabbonda dell'iperbolica retorica gelasiana.⁴⁹

L'autore afferma di voler esprimere non solo sentimenti di deferenza verso l'imperatore, ma come buon suddito romano sente il dovere di dichiarare la sua devozione per l'imperatore dei Romani. Come cristiano esprime il desiderio di vederlo « devoto a Dio e amante della verità »⁵⁰ e, infine – questo il punto al quale intende arrivare e che vuole rilevare con tutta la carica retorica della climax – come vicario della sede apostolica (« qualiscumque apostolicae sedis vicarius »),⁵¹ egli si sente tenuto a ricordare

⁴⁹ Sullo stile della cancelleria papale e di Gelasio in particolare si veda F. Di Capua, *Fonti ed esempi per lo studio dello "Stilus curiae Romanae" medievale*, Roma 1941; Id., *Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi e nei documenti della cancelleria romana dal IV al XIV secolo, I, Parte I: Leone Magno - Parte II: Da Cornelio a Damaso*, in *Lateranum* NS 3(1937), pp. VII-XVI, 3-273; Id., *Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi e nei documenti della cancelleria romana dal IV al XIV secolo, II, Parte I: Dal latino cristiano al latino della cancelleria papale - Parte II: Da Siricio a Sisto III*, in *Lateranum* NS 5(1939), pp. VII-XVI, 3-274; Id., *Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi e nei documenti della cancelleria romana dal IV al XIV secolo, III, Parte I: Il latino letterario medievale e lo stile della curia romana - Parte II: Da Ilaro a Ormisda*, in *Lateranum* NS 11-12(1946), pp. V-XII, 3-214; Ph.V. Bagan, *The syntax of the letters of Pope Gelasius I*, Washington D.C. 1945, pp. VI-VII. Prima di Bagan si era occupato del tema E. Wölfflin, *Der papst Gelasius als Latinist*, in *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik* 12 (1902), pp. 1-10, e sulla lingua di Gelasio aveva scritto H. Koch, *Gelasius im kirchenpolitischen Dienste seiner Vorgänger, der Päpste Simplicius (468-483) und Felix III (483-492). Ein Beitrag zur Sprache des Papstes Gelasius I (492-496) und früherer Papstbriefe*, München 1935.

⁵⁰ Cf. *ep. ad Anastasium*, p. 19, ll. 28-29.

⁵¹ Nel linguaggio gelasiano l'espressione è equipollente a *vicarius Petri*. A partire dal sec. IV, richiamandosi alla speciale eredità petrina e paolina della chiesa romana, i documenti dei vescovi dell'Urbe iniziano a impiegare costantemente l'espressione *apostolica sedes* come sinonimo delle più arcaiche *cathedra Petri* e *sedes Petri*. L'espressione è attestata per la prima volta in una lettera del 354 di Liberio ad Eusebio di Vercelli (*ep.* 6 [PL 8, c. 1350B]) e anche Atanasio la usa (*apostolikós thrónos*) per riferirsi in modo generico

all'apostolicità della sede episcopale dell'Urbe, ma descrivendo, significativamente, proprio le traversie di Liberio durante la crisi ariana (cf. Athan., *h. Arianorum* 35,2). L'uso della formula è ampiamente attestato nella documentazione di Damaso al quale, concordemente, si attribuisce un ruolo determinante nello sviluppo della dottrina del primato romano. Il sintagma, progressivamente, diviene titolo per eccellenza della sede romana e, in questi termini, l'espressione e la dottrina soggiacente sono usate dalla sinodo romana del 378 (cf. PL 13, cc. 575-584) e contestate dagli ariani condannati ad Aquileia nel 381 (cf. *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*, ed. R. Gryson, [SC 267], Paris 1980, p. 306). L'espressione è attestata nella documentazione prodotta dai successori di Damaso, ma anche in testi occidentali non romani tra i sec. IV e VI (cf. Priscillianus, *Liber ad Damasum episcopum*, [CSEL 18, p. 34, l. 11]; Rufin., *apol. ad Anast.* 4 [PL 21, c. 625]; Aug., *ep.* 1,5,1 [CSEL 88, p. 6, l. 7]; Id., *ep.* 20,12,4 [CSEL 88, p. 101, l. 16]; Id., *ep.* 22,5,3 [CSEL 88, p. 115, l. 23]; Facundus Herm., *pro defensione Trium Capitulorum* [CCL 90A, p. 123, l. 20; p. 125, ll. 78-79; p. 155, l. 289; p. 252, l. 65]; Id., *adv. Mocanum Scholasticum* [CCL 90A, p. 403, l. 101; p. 404, ll. 118-122; p. 414, l. 505; p. 412, l. 423]; *Conciliae Galliae* [CCL 148, p. 105, l. 4] e numerose altre attestazioni). Al concilio di Efeso del 431 il sintagma è sovente attribuito al vescovo di Roma in modo esclusivo nella documentazione romana e occidentale (Caelestinus, *ep.* 17 [PL 50, c. 503]; Capreolus Carth., *Acta Conciliorum Oecumenicorum* 1/1/2, p. 53, ll. 12-21), ma è anche presente in quella orientale (*sedes* è resa sia con *thrónos* sia con *kathedra*. Si vedano le molte ricorrenze in *Acta Conciliorum Oecumenicorum* 1/8/1 (*Indices vol. primi*, p. 44). Il contenuto dottrinale annesso da Roma a questa formula è espresso in un intervento del presbitero Filippo, legato romano a Efeso, e trasmesso dalla versione greca dei *Gesta Ephesina* (*Acta Conciliorum Oecumenicorum* 1/1/3, p. 60, ll. 25-35). A Roma l'espressione è impiegata da Leone Magno e da Arnobio il Giovane nel *Praedestinatus* (cf. 1,88 [CCL 25B, p. 51, l. 2]) e soprattutto nel *Conflictus cum Serapione* (cf. *Conflictus* 1,1) perché, dopo la sinodo efesina del 499, intervenne nel dibattito cristologico per difendere i pronunciamenti di Leone e l'autorità della sede romana. Con Felice III e Gelasio I il contenuto dottrinale e disciplinare della formula è ulteriormente precisato in riferimento all'eredità petrina della chiesa dell'Urbe e alla responsabilità del suo vescovo. Durante lo scisma acaciano la documentazione romana usa il tradizionale sintagma accanto a quello di *prima sedes*, prima tra le quattro chiese principali richiamate nei canoni 6 e 7 di Nicea (Roma, Antiochia, Alessandria e Gerusalemme); mentre, a motivo del contrasto in atto con Costantinopoli, è rifiutato esplicitamente l'ordine delle sedi stabilito dal concilio del 381 (cf. E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen...*, p. 17, ll. 31-37). L'espressione *prima sedes* è attestata talvolta

all'imperatore un suo specifico dovere, che gli pertiene in quanto vescovo di Roma, quello cioè:

« di supplire, per quanto posso, con opportuni ammonimenti, ovunque io trovi delle deficienze alla pienezza della fede cattolica. Difatti per l'economia della divina rivelazione mi si ingiunge: " guai a me se non predicassi il vangelo " (*1 Cor.* 9,16). Perciò, dato che teme e geme il " vaso d'elezione " (*Act.* 9,5), il beato apostolo Paolo, molto di più devo temere io che sono infimo, se mi sottrarrò al servizio di predicare ciò che è ispirato dall'alto e trasmesso con ossequio dai padri. Supplico la Tua Benevolenza di non considerare arroganza un dovere di carattere divino (*diuinae rationis officium*).

anche in testi di provenienza orientale, ecclesiastici e imperiali (cf. Mansi XI, cc. 684CD.716B; XII, cc. 1082C-1083D). All'espressione, dopo circa tre secoli di elaborazione, è annesso stabilmente il senso di sede ortodossa per eccellenza, erede della testimonianza dell'apostolo Pietro (cf. Hormisdas, *Libellus fidei*, [CSEL 35, p. 521, l. 4]). Il *Libellus fidei* di Ormisda può essere considerato il punto di arrivo dell'elaborazione dottrinale che ha accompagnato questa espressione e che, nei secoli successivi, resterà costante nel linguaggio della cancelleria romana e di quanti ricorreranno o faranno riferimento a essa (cf. Greg. Mag., *ep. ad Leandrum*, CSEL 143, 1,2; Beda, *h. e.* 4,1,1 [SC 490, p. 192, l. 14]; 5,11,1 [SC 491, p. 62, ll. 3-4]). Anche se non molto frequentemente fino al 680-681, l'espressione *apostolica sedes*, con altre simili, ricorre nel linguaggio e nei titoli ufficiali dati al vescovo di Roma dai presuli delle sedi orientali e dalla cancelleria imperiale e non mancano riferimenti alla connessa eredità petrina (*de episcoporum ordinatione* di Valentiniano III del 445, *Leges nouellae* 17,102-103; *Cod. Iust.* 1,1,8,8; lettere del sec. VI della *Collectio Auellana* [CSEL 35, p. 322], 8,13,18 [CSEL 35, p. 323, ll. 19-20; p. 324, ll. 22-24; p. 652, l. 4; p. 658, ll. 3-6; p. 660, l. 4; p. 710, ll. 14-15; p. 713, l. 10]; sinodo costantinopolitana contro Antimo: *Acta Conciliorum Oecumenicorum* 3, p. 153, l. 30; lettere di Mena: *Acta Conciliorum Oecumenicorum* 3, p. 182, l. 2 [CSEL 35, p. 232, ll. 2-3]; libello dei tre patriarchi orientali del 553: *Acta Conciliorum Oecumenicorum* 4, p. 1, ll. 16-22; un' *inscriptio* di Costantino IV: [Mansi XI, c. 720°]). Cf. P. Batiffol, *Cathedra Petri. Études d'Histoire ancienne de l'Église*, [Unam Sanctam 4], Paris 1938; M. Maccarrone, *Vicarius Christi e vicarius Petri nel periodo patristico*, in *Rivista di Storia del Cristianesimo in Italia* 1 (1948), pp. 1-32; Id., *Vicarius Christi: Storia del titolo papale*, Roma 1952; Id., *Sedes Apostolica-Vicarius Petri. La perpetuità del Primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (sec III-VIII)*, in *Il primato del Vescovo di Roma...*, pp. 275-362; P. Stephanou, *Sedes Apostolica, Regia Civitas*, in *Orientalia Christiana Periodica* 33 (1967), pp. 563-582.

Non sia mai, ti prego, che il principe dei Romani ritenga un affronto la verità che viene annunciata alla sua coscienza ».⁵²

Dunque, al suddito fedele che riconosce il suo legittimo sovrano e al cristiano che desidera il bene spirituale dell'imperatore, per Gelasio, nella persona del vicario della sede apostolica si aggiunge e risiede in modo speciale un dovere ulteriore: quello di vigilare sulla pienezza della fede e della verità. Tale dovere occupa evidentemente il posto più alto e a esso sono subordinati quelli del suddito e anche del suddito cristiano.⁵³

3.2 *Due realtà, ma non un dualismo antagonistico.*

Al grave dovere del vicario della sede apostolica è connessa, nel seguito della lettera, la distinzione degli ambiti di competenza del sovrano cristiano e dei vescovi, tra i quali il vescovo di Roma occupa un ministero preminente, ruolo che l'autore desidera porre in rilievo contro le rivendicazioni della sede costantinopolitana.

« Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas ».⁵⁴

Queste le parole che hanno avuto, insieme a una straordinaria fortuna, anche la forza di attrarre e catalizzare tutte le attenzioni degli interpreti e degli studiosi del testo.

Delle due realtà che presiedono al governo del mondo:

« è tanto più gravoso il peso dei sacerdoti, perché essi renderanno conto nel giudizio divino anche per gli stessi sovrani degli uomini ».⁵⁵

⁵² *Ep. Ad Anastasium*, p. 19, l. 29 – p. 20, l. 5: « sicut Romanus natus Romanum principem amo colo suscipio et sicut Christianus [cum] eum qui zelum Dei habet, secundum scientiam ueritatis habere, desidero et qualiscumque apostolicae sedis uicarius quod ubicumque plenae fidei catholicae deesse compero, pro meo modulo, suggestionibus opportunis, supplere contendo. Dispensatione etenim mihi diuini sermonis iniuncta: uae mihi est, si non euangelizauero (1 Cor 9,16) [...] ».

⁵³ Cf. il testo già ricordato del *Commonitorium* a Fausto, *Publizistische Sammlungen...*, p. 52, ll. 20-24.

⁵⁴ *Ep. ad Anastasium*, p. 20, ll. 5-6.

⁵⁵ Cf. *Ibidem*, p. 20, ll. 6-8.

Tale priorità, per Gelasio, riguarda l'ambito strettamente religioso ed esclude qualsivoglia forma di ingerenza del sovrano nella dimensione del religioso. L'imperatore non può rivendicare per sé un ruolo nell'ambito del governo, del magistero e della liturgia della chiesa, ma solo il primato che gli spetta di diritto, quello sull'ambito mondano.

« Pur essendo per la tua dignità al di sopra degli uomini, tuttavia pieghi devotamente il capo dinanzi a coloro che hanno la responsabilità delle cose divine e che da loro aspetti i mezzi della tua salvezza e di qui [...] tu sai anche di doverti piegare all'ordinamento religioso piuttosto che sovrastarlo e, pertanto, in questa materia devi sottometterti al giudizio di quelli e non volere che essi siano sottomessi alla tua volontà ». ⁵⁶

Per l'autore i presuli della chiesa devono conformarsi alla volontà sovrana in tutte quelle materie che attengono all'ordinamento civile (*ad ordinem publicae disciplinae*), ma il sovrano non può imporre la sua autorità sull'altro piano, quello più elevato dell'ordine religioso, dove è conveniente che sia lui ad obbedire volentieri a coloro che dispensano i divini misteri. ⁵⁷

Il testo gelasiano ritorna anche sul dovere di non passare sotto silenzio quanto lui e i ministri della chiesa sono stati chiamati ad annunciare per ordine divino e il dovere, non meno grave, di coloro che sono chiamati ad ascoltare e obbedire e che, al contrario, si mostrano sprezzanti e non adempiono il dovere dei fedeli. ⁵⁸ Inoltre, se in generale i cuori di tutti i cristiani laici devono sottomettersi

« ai sacerdoti che amministrano rettamente le cose divine, quanto più unanime dovrà essere il consenso con il vescovo di quella sede [Roma] che la suprema divinità volle superiore a tutti i sacerdoti e che anche in seguito ha sempre onorato la pietà di tutta la chiesa ». ⁵⁹

Il linguaggio di Gelasio manifesta lo stadio ormai avanzato dell'elaborazione dottrinale del ministero del vescovo di Roma, sulla base del tradizionale addentellato scritturistico della professione di

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 20, ll. 8-12.

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 20, ll. 13-16.

⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p. 20, ll. 16-18.

⁵⁹ Cf. *Ibidem*, p. 20, ll. 18-28.

Simone a Cesarea di Filippo,⁶⁰ chiaramente evocata in questo testo, e della speculazione successiva.⁶¹

« Ora la Tua Pietà – continua l'autore – vede chiaramente che mai nessuno, che sia veramente assennato, può innalzarsi al privilegio e alla confessione (*priuilegio uel confessioni*) di quello che la voce stessa di Cristo ha preposto a tutti (Cf. *Mt.* 16,17-19), che la chiesa veneranda ha sempre riconosciuto e devota ha come primate (*habet deuota primatem*). Le cose che sono state stabilite dal giudizio divino possono essere attaccate dalla presunzione degli uomini, ma non possono essere sopraffatte dalla prepotenza di nessuno. E voglia il Cielo che tale impudenza non sia dannosa, giacchè di certo non può essere sradicato ciò che lo stesso autore della sacra religione ha messo al primo posto (*praefixum est*): “ il fondamento di Dio infatti è stabile ” (*2 Tim.* 2,19) ».

Il messaggio è rivolto all'augusto, ma la critica è chiaramente mossa al vescovo di Costantinopoli. Infatti, alla fine di questa sezione del testo, si torna sugli ostacoli frapposti alla piena pacificazione, vale a dire l'opposizione di Eufemio all'erasione dai dittici dei nomi dei vescovi compromessi con i monofisiti, per timore di reazioni disordinate da parte della popolazione di Costantinopoli e per non deprimere il prestigio della sua sede.

Infine, con sperimentata retorica, il brano si conclude con un accento non troppo velato al castigo eterno che incombe sull'imperatore: Anastasio farebbe bene a conformarsi al vicario di Cristo in terra piuttosto che doversi presentare al tribunale eterno di Dio ritrovandosi Gelasio dalla parte dell'accusa (« *ut me in hac uita potius audias deprecantem quam, quod absit, in diuino iudicio sentias accusantem* »).⁶²

⁶⁰ Cf. P. Grech, *Pietro*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma 2000, vol. 1, pp. 175-194: 176ss.

⁶¹ Cf. M. Maccarrone, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro*, Roma 1976; Id., *La concezione di Roma città di Pietro e di Paolo da Damaso a Leone I. Romana ecclesia. Cathedra Petri*, eds. P. Zerbi – R. Volpini – A. Galluzzi, Roma 1991, pp. 175-206; Ch. Pietri, *Roma Christiana...*, vol. 2, pp. 1510-1515; Id., *Damasus évêque de Rome*, in *Saecularia Damasiana...*, pp. 31-58; Id., *La conversion de Rome et la primauté du Pape (IV-VI)*: in *Il primato del Vescovo di Roma...*, pp. 219-243.

⁶² « Forse che la religione, quando è stata attaccata da qualcuno, poté essere vinta da una novità, quanto grande questa fosse, o non rimase piuttosto invincibile proprio perché si ritenne che potesse soccombere? Ai

3.3 *L'imperatore difensore della fede.*

Esaurite per il momento le intimidazioni, il terzo paragrafo cambia tono e si apre con una sorta di *captatio benevolentiae*, un richiamo della devozione privata del principe che, tuttavia, ancorché sincero, nella pagina gelasiana produce un effetto particolarmente ironico: Anastasio era di tendenze filomonofisite e, pertanto, la devozione personale del principe non doveva costituire, agli occhi di Gelasio, un motivo per lodare l'imperatore.

Da questa e da altre espressioni equivalenti – fatta astrazione dai toni della retorica dell'autore – a tratti sembrerebbe quasi che il testo non abbia l'intenzione di muovere di un passo il confine che lo scisma aveva tracciato, tanto in campo cristologico quanto in merito alle connesse questioni di disciplina ecclesiastica. In definitiva, Gelasio era consapevole che il conflitto era a un punto morto e le divisioni quasi insanabili, almeno che qualcuno non avesse ceduto.

Qualora il sovrano – continua il presule – non voglia attirare il disonore sul nome romano e se desidera realmente godere in futuro i beni eterni dei quali al presente deve farsi paladino, condannando ciò che a essi si oppone, alla sua fede personale deve corrispondere, secondo i doveri dell'imperatore cristiano, un impegno più deciso nella difesa della fede.⁶³

Ma quale fede? L'imperatore non deve lasciarsi ingannare in merito ad essa. La vera fede, per Gelasio, è quella adombrata nell'immagine della colomba del *Cantico dei cantici* 6,9 che, tradizionalmente, come del resto tutto il libro, era stato interpretato in chiave ecclesiologica,⁶⁴ mentre qui è figura della fede (*figuraliter*

tuoi tempi, ti prego, con il pretesto del disordine ecclesiastico, la smettano certuni di brigare in modo tanto sconsiderato cose che non sono lecite, affinché in nessun modo ottengano quelle cose cui aspirano e non si comportino come fanno di solito verso Dio e gli uomini. Per questo, al cospetto di Dio, con purezza, sincerità e benevolenza prego supplico ed esorto la Tua Pietà di accogliere senza indignazione la mia richiesta; prego perché tu mi possa ascoltare in questa vita piuttosto che, non sia mai, accusatore nel giudizio eterno di Dio»: *ep. ad Anastasium*, p. 20, l. 28 – p. 30, l. 2.

⁶³ Cf. *ep. ad Anastasium*, p. 21, ll. 3-11.

⁶⁴ Cf. M.P. Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, Bologna 2002, vol. 1, pp. 335-356, che rileva la tradizionale simbologia

per prophetam scriptura testatur): « una est Christiana fides, quae est catholica ». ⁶⁵ Essa non può essere confusa con quella professata da eretici, dai loro successori e da quanti li sostengono. Non sono nominati esplicitamente né gli eretici né i sostenitori, lo saranno in seguito, ma l'autore allude chiaramente a Timoteo, Pietro Mongo, Pietro Fullone e ovviamente al vescovo Acacio.

Il testo ritorna quindi sull'ostacolo dei dittici che non può essere aggirato senza introdurre nella chiesa smarrimento e confusione, aprendo così un varco a ogni forma di eresia. Gli addentellati biblici addotti da Gelasio sono *Iac.* 2,10 (“ chi trasgredisce un solo piccolo punto della legge è reo di tutto ”) e *Sir.* 19,1 (“ chi disprezza le cose piccole va in rovina a poco a poco ”). Agli eretici e loro sostenitori, per l'autore, non è possibile concedere sconti, neanche nei dettagli, pena la rovina più completa.

L'imperatore non è ancora accusato in modo esplicito di essere un collaboratore degli eretici; si tenta, forse senza sperarvi troppo, di indurlo a ritirare il suo favore alla parte monofisita. Mentre, pochi decenni più tardi, in una lettera indirizzata allo stesso Anastasio da papa Simmaco (498-514), il secondo successore di Gelasio, l'imperatore è considerato senza mezzi termini uno scomunicato per la vicenda dei dittici. ⁶⁶

ecclesiale, una più rara di carattere cristologico, il rapporto colomba-anima e, per la nota legge dell'ambivalenza dei simboli, anche un significato negativo. Negli autori che impiegano l'immagine della colomba non ci sono riferimenti al rapporto con la fede, ma con il battesimo. Forse il collegamento è stato suggerito dall'incontro tra il testo di *Ct.* 6,9 con il passo paolino di *Eph.* 4,5: « unus Dominus, una fides, unum baptisma ».

⁶⁵ « In verità la scrittura, in modo figurato, afferma attraverso il profeta: “ una sola è la mia colomba, una sola è la mia perfetta ” (*Ct.* 6,9), una sola è la fede cristiana, quella cattolica. E cattolica invero è quella che, sincera pura immacolata, resta del tutto separata dalla comunione di tutti i traditori e da chi è in comunione con i loro successori »: *ep. ad Anastasium*, p. 21, ll. 14-17.

⁶⁶ « Recede ergo [ab Acacio], et nihil ad te. Nam si non recedis ab eo, pertinet et ad te [...] Nos non te excommunicauimus, imperator, sed Acacium; tu recede ab Acacio, et ab illius excommunicatione recedis; tu te noli miscere excommunicationi eius, et non es excommunicatus a nobis. Si te misces, non a nobis, sed a te ipso excommunicatus es ». Anche Simmaco in seguito torna sul primato della sede romana, alla quale è delegato il governo di tutta la chiesa per mandato divino (« ipsius Domini saluatoris uoce curam totius ecclesiae delegatam »), e ricorda anche all'imperatore

Il testo che segue è reso di incerta lettura da due lacune indicate da Schwartz che inducono a procedere con cautela.⁶⁷

Gelasio, in seguito, torna su un tema che non avrebbe trovato disappunto l'augusto, quello delle agitazioni del popolo di Costantinopoli paventate da Eufemio: è nota, infatti, l'attenzione delle autorità romane per il mantenimento dell'ordine pubblico. Per questa ragione, se le cose stavano davvero come Eufemio le aveva descritte, l'imperatore sarebbe stato ancora meno disponibile ad assecondare il vescovo di Roma. Eppure Gelasio con insistenza torna sul tema.

Tale insistenza potrebbe indicare la consapevolezza che le divergenze erano tanto radicali da permettere all'autore l'impiego di corde intoccabili in altre circostanze. Tuttavia, sembra più realistico pensare che il richiamo gelasiano alle agitazioni della plebe di Costantinopoli sia funzionale all'effetto retorico che l'autore intende provocare nell'argomentazione che segue.

Gelasio, infatti, con due interrogative, costituite a sua volta da due membri incrociati a chiasmo, si chiede prima cosa accadrebbe se tutto il mondo, a causa della collusione con gli eretici, cadesse nell'errore, visto che il popolo di una sola città, Costantinopoli, riesce a tenere in scacco sia il sovrano che il vescovo. Poi domanda come sia stato mai possibile in passato convertire il mondo intero dal paganesimo, mentre al presente l'imperatore cristiano teme di porre mano alla conversione del popolo di una sola città.

In altri termini, Gelasio vuole suggerire che se l'imperatore è irretito dalla paura delle reazioni popolari a Costantinopoli, dovrebbe esserlo di più delle reazioni del mondo intero, dell'ecumene. La seconda domanda, invece, sembra mettere il sovrano di fronte all'esempio degli evangelizzatori dei primi secoli e, forse, anche ai

che la sua potestà, derivante da Dio, come anche tutte le *humanae potestates*, sono tali « donec contra Deum suas erigant uoluntates ». Simmaco ripete la dottrina romana, quella di Gelasio, ma fa anche un passo ulteriore, foriero di sviluppi teocratici, ma da leggere in questo momento storico soltanto come conseguenza della contestazione constantinopolitana della sua elezione episcopale. Per tutta risposta, infatti, Simmaco mette in dubbio, vista la collusione dell'imperatore con gli eretici, il legittimo esercizio della potestà imperiale concessagli da Dio (*concessa tibi diuinitus potestate*). *Publizistische Sammlungen...*, pp. 153-157: in particolare 155, ll. 8-28 *passim*.

⁶⁷ Cf. *ep. ad Anastasium*, p. 21, l. 23 e 25.

suoi predecessori, a Costantino e Teodosio, che in questo modo assurgono a modelli, del tutto idealizzati dalla sede romana, per i nuovi sovrani.

L'autore viene quindi a un'accusa che gli era stata mossa, quella di non volere la pace. E la pace è un tema caro e strettamente connesso all'ideologia dell'impero romano-cristiano.⁶⁸ Gelasio protesta di desiderarla fortemente. Ma la pace che egli desidera, afferma l'autore, non può essere l'esito di un compromesso con gli eretici. La pace tra le chiese, la *uera pax, ueraciter Christiana*, per la quale Gelasio si dice pronto a versare anche il sangue, proviene "da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede non falsa" (1 Tim. 1,5).⁶⁹ Ogni affermazione è ripresa e amplificata nell'anafora che segue, costituita dalla serie di tre domande retoriche:

« In che modo, ti chiedo, proverrà da un cuore puro se è contaminato da un contagio che viene dall'esterno? Come da una buona coscienza se sarà mescolata con i perversi e i malvagi? In che modo la fede non sarà falsa se resta in comunione con i traditori? ». ⁷⁰

Non si tratta, dunque, di una pace sociale che, sembra suggerire Gelasio, potrebbe semmai essere conseguenza della vera pace; non si tratta neanche della pace escatologica, anch'essa esito, nel regno futuro, della pax che al presente è frutto dell'adesione alla fede. Tale fede, sulla base della garanzia di inerranza connessa all'eredità petrina, è custodita e insegnata dalla sede apostolica che egli presiede. Conclude Gelasio:

« benché abbiamo più volte ripetuto tali cose, tuttavia è necessario continuare a ripeterle e a non tacere finché non sia raggiunta la pace, così al contrario dell'accusa mossaci con invidia di non voler

⁶⁸ Cf. *La pace nel mondo antico. Atti del Convegno Nazionale di Studi su "La pace nel mondo antico" (Torino, 9-11 aprile 1990)*, ed. R. Uglione, Torino 1991; R. Farina, *La concezione della pace nel IV secolo. A proposito di Costantino il grande e Eusebio di Cesarea*, in *Super fundamentum apostolorum. Studi in onore di s. em. il cardinale A.M. Javierre Ortas*, eds. A. Amato – G. Maffei, Roma 1997, pp. 229-239.

⁶⁹ Nella lettera a Eufemio ricorre, in una argomentazione consimile, lo stesso passo neotestamentario. Cf. *Publizistische Sammlungen...*, p. 54, ll. 26-30.

⁷⁰ Cf. *ep. ad Anastasium*, p. 21, ll. 34-36.

fare la pace, noi insegniamo quale sia la sola pace fuori della quale non ve n'è altra ».⁷¹

3.4 *Eretici, loro successori e complici.*

Una quarta sezione del testo espone la dottrina romana sugli eretici.⁷²

Appellandosi a *Rm.* 1,32 (“ E, pur conoscendo il giudizio di Dio, che cioè gli autori di tali cose meritano la morte, non solo le commettono, ma anche approvano chi le fa ”), Gelasio afferma che sono da condannare non soltanto gli eretici, gli iniziatori e i continuatori diretti di un'eresia, ma anche quanti non li condannano apertamente e, mantenendo con loro la comunione, li approvano e ne diventano complici.

La complicità con gli eretici, secondo la dottrina romana, produce una sorta di censura *latae sententiae*. Infatti, se per gli iniziatori di un'eresia è necessaria la pubblica condanna sinodale, per i successori e i complici essa non deve essere reiterata, ma si applica automaticamente. L'autore adduce come argomento anche un'analogia tratta dal diritto penale romano che condannava *in solidum* i criminali con i loro complici:

« è considerato partecipe al crimine chi, pur non avendo fatto nulla, certamente si è alleato e ha usato familiarità verso chi ha commesso un crimine ».⁷³

Tornando alle vicende ecclesiali, presenta un altro argomento di carattere storico, un precedente: il Concilio di Calcedonia ha condannato Eutiche, Dioscoro di Alessandria e altri malleadori, ma quando si è trattato di condannare i successori, la seconda generazione,

⁷¹ Cf. *ep. ad Anastasium*, p. 21, l. 36 – 22, l. 3.

⁷² C'è un generico richiamo alla controversia eutichiana, ma la lettera, come è stato già ricordato, non entra mai direttamente e diffusamente in tema cristologico, come la maggior parte dei documenti del pontificato gelasiano, eccettuate quella al vescovo Lorenzo, se davvero gelasiana, e quella ai vescovi balcanici *De duabus naturis*. Sul tema dell'eresia in generale si veda Ch. Pietri, *L'hérésie et l'hérétique...*, pp. 867-887.

⁷³ Cf. *ep. ad Anastasium*, p. 22, ll. 13-15. Cf. *Commonitorium Fausto Magistro, Publizistische Sammlungen...*, p. 17, ll. 27-29. La correità è contemplata anche dal diritto civile in materia di debiti, cf. A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia 1953, pp. 417; 445-446.

non è stato necessario indire una nuova assise conciliare che li condannasse uno a uno. Infatti, sono incorsi nelle medesime censure dei predecessori, *latae sententiae*. Si tratta di Timoteo di Alessandria, Pietro Mongo e Pietro Fullone che, a questo punto, Gelasio nomina esplicitamente.⁷⁴

Il rilievo gelasiano dato al tema degli eretici e delle procedure di condanna deve essere messo in relazione con un'accusa specifica che presumibilmente era stata mossa alla sede romana e che circolava in area balcanica, proveniente da Costantinopoli o da Tessalonica. In concreto, si contestava a Roma la condanna di Acacio da parte di Felice III, condanna che Gelasio difenderà a più riprese e con particolare veemenza in una lettera ai vescovi della Dardania.⁷⁵

La lettera riguardava soprattutto la procedura canonica della scomunica di Acacio, irrogata senza ricorrere a una speciale riunione sinodale, assemblea che gli avversari della sede romana vedevano necessaria trattandosi del vescovo *regiae ciuitatis*.⁷⁶

Non si contesta quindi semplicemente l'assenza di un intervento collegiale⁷⁷ (in fondo anche Acacio aveva agito di concerto con il solo imperatore nel regolare le successioni episcopali ad Antiochia e Alessandria; Gelasio non manca di ricordarlo esplicitamente), ma tale assenza nel caso dell'imputato, del vescovo di Costantinopoli, non era accettabile. Acacio era il vescovo della nuova capitale imperiale, della Nuova Roma del Bosforo che rivendicava la sua isotimia con la prima Roma, compreso evidentemente il diritto di

⁷⁴ Cf. *ep. ad Anastasium*, p. 22, ll. 15-31.

⁷⁵ Si tratta della terza lettera gelasiana ai vescovi della Dardania, risale al febbraio del 495 o del 496 ed è trasmessa nei codici dell'*Auellana* in due recensioni. Gelasio, *ep. ad Dardanos*, *Coll. Auell.* 95 (CSEL 35, pp. 369-398). Sulla questione della *datatio* si veda: *Coll. Auell.* 95 (CSEL 35, p. 398, apparato). Sulle due recensioni, la più lunga delle quali è stata giudicata spuria da Havet: *Coll. Auell.* 95 (CSEL 35, p. 369, apparato); *ep.* 13 (PLS 3, c. 740).

⁷⁶ Gelasius, *ep. ad Dardanos*, *Coll. Auell.* 95,2 (CSEL 35, p. 370, l. 2).

⁷⁷ In realtà Felice III convocò Acacio a Roma perché rispondesse davanti a un concilio sui capi d'accusa che gli venivano mossi e la scomunica fu dichiarata durante una sinodo romana (484) e confermata in un'altra (485). Ma evidentemente non era ritenuto un trattamento adeguato. Cf. *Publizistische Sammlungen...*, p. 5, ll. 2-4; Ch. Pietri, *D'Alexandrie à Rome...*, p. 292, n. 53.

essere giudicato almeno da un concilio o, forse, di non essere giudicato affatto, perché la *prima sedes a nemine iudicatur*.⁷⁸

Se la preoccupazione di Eufemio, che non intendeva creare in seno alla sua comunità ecclesiale più dissapori di quanti non ce ne fossero già, è da considerarsi forse sincera – cosa che Gelasio invece non credeva – allo stesso tempo, come è stato già rilevato, è certo che Eufemio non intendeva rimettere in discussione i diritti della sede Costantinopolitana, che dava per acquisiti, né intendeva screditare la sede episcopale del Bosforo attraverso la condanna di un predecessore.

La replica di Gelasio, nella lettera ai vescovi della Dardania, è costituita da un lunghissimo *excursus* storico sulla vicenda, segno che il papa era stato toccato su una corda particolarmente sensibile, e ripete ancora una volta la dottrina del ministero specifico della prima sede, richiamandone i fondamenti apostolici e la diversità rispetto all'onore derivante dall'essere capitale dell'impero:

« Risimus autem, quod praerogatiuam uolunt Acacio canparari, quia episcopus fuit regiae ciuitatis. Numquid apud Rauennam, apud Mediolanum, apud Sirmium, apud Triueros multis temporibus non constitit imperator? Numquidnam harum urbium sacerdotes ultra mensuram sibimet antiquitus deputatam quippiam suis dignitatibus usurparunt? Numquid Acacius ut Iohannem [Talaia] qualemlibet hominem, catholicum tamen a catholicis ordinatum, de Alexandria excluderet Petrumque [Mongio] in haeresi iam detectum atque damnatum absque sedis apostolicae consultatione reciperet, aliqua synodo saltem illic habita hoc audacter arripuit? Vt Calendionem de Antiochia depelleret haereticumque Petrum [Fullone], quem ipse quoque damnauerat, absque notitia sedis apostolicae rursus admitteret, aliqua synodo id fecisse monstrantur? Si certe de dignitate agitur ciuitatum, secundae sedis et tertiae maior est dignitas sacerdotum quam eius ciuitatis, quae non solum inter sedes minime numeratur sed nec inter metropolitanorum iura censetur.

⁷⁸ Cf. S. Vacca, *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al decreto di Graziano*, [Miscellanea historiae pontificiae 61], Roma 1993, pp. 28-31. Dopo sintetiche note biblico-patristiche, il testo si occupa degli sviluppi della disciplina soprattutto a partire dai successori di Gelasio. L'indagine è corredata da ampia bibliografia sul tema.

Nam quod dicitis 'regiae ciuitatis', alia potestas est regni saecularis, alia ecclesiasticarum distributio dignitatum ». ⁷⁹

Per Roma, in conclusione, Acacio era correo delle stesse colpe dei monofisiti e degli anticalcedonesi con i quali era stato in comunione e, da un punto di vista disciplinare, aveva agito sovvertendo l'ordine delle sedi episcopali stabilito dalla tradizione. Era quindi da considerarsi condannato e, essendo morto senza essere stato riconciliato, non poteva più essere ascritto sui dittici liturgici. Sarebbe stato anche impossibile riconciliare Acacio *post mortem* – un'altra ipotesi che forse veniva prospettata nei tentativi di riconciliazione – poiché il Signore, scrive altrove Gelasio, aveva dato il potere di riconciliare solo i vivi e non i morti (cf. *Io.* 20,23): Acacio pertanto non poteva essere riconciliato né accolto nella comunione ecclesiastica in quanto essa è una comunione visibile, per i vivi e non per i morti. ⁸⁰

3.5 *Altre accuse alla sede romana e ancora sui dittici.*

Tra le altre accuse mosse alla sede romana Gelasio ne ricorda una che proveniva da non meglio precisati *Orientis episcopi*, un'accusa proveniente probabilmente dalla sede di Antiochia. ⁸¹ I vescovi accusavano Roma di non averli sufficientemente ragguagliati sul caso di Acacio né coinvolti quindi nella condanna. Gelasio non risponde, ma ritorce l'accusa di non aver avisato papa Simplicio della reintegrazione irregolare di Pietro Mongo da parte di Acacio e Zenone e, pertanto, di esserne stati e esserne ancora complici.

A questo punto la lettera torna sul tema del primato e come addentellato, in luogo dell'argomento scritturistico (già addotto in precedenza evocando il passo di *Mt.* 16), l'autore oppone un più preciso riferimento ai canoni e alla tradizione :

⁷⁹ Gelasius, *ep. ad Dardanos*, *Coll. Auell.* 95,53-54 (CSEL 35, p. 387, l. 16 – p. 388, l. 11). Sulla *prima sedes* si era già soffermato all'inizio del testo: Gelasius, *ep. ad Dardanos*, *Coll. Auell.* 95,10 (CSEL 35, p. 372, ll. 9-18).

⁸⁰ Cf. *Commonitorium Fausto Magistro (Publizistische Sammlungen...*, p. 16, ll. 25-32).

⁸¹ Cf. *ep. ad Anastasium*, p. 23, l. 3.

« apostolicae uero sedis auctoritas quod cunctis saeculis Christianis ecclesiae praelata sit uniuersae, et canonum serie paternorum et multipli traditione firmantur ». ⁸²

Anche il seguente invito a togliere definitivamente dai dittici il nome di Acacio è connesso con l'autorità della sede romana che si riteneva usurpata da Eufemio, la

« persona preposta al popolo costantinopolitano per la quale, mi riferiscono, il nome dello scandalo, cioè il nome di Acacio, non può essere rimosso ». ⁸³

Richiamando l'esempio dei Costantinopolitani in occasione dell'allontanamento di Nestorio e Macedonio, Gelasio mette in dubbio che la plebe della città imperiale si opponesse veramente all'erasione dai dittici e, pertanto, accusa Eufemio anche di mendacità.

Gelasio *en passant* fa cenno anche ai sacramenti – al battesimo particolarmente – impartiti da Acacio e da ministri eretici, lasciando intendere che il problema costituirebbe un altro argomento contro Eufemio, e affermando contemporaneamente di volerlo tacere per non turbare – questa volta veramente, s'intende – l'animo del popolo costantinopolitano.

Considerando che il problema della validità dei sacramenti amministrati da ministri eretici ovvero scismatici era stato risolto in ambito latino, con gli interventi reiterati di Agostino durante la controversia donatista, è anomalo che il vescovo di Roma minacci la comunità costantinopolitana di considerare invalidi gli atti sacramentali compiuti in città in passato e al presente. ⁸⁴ L'autore, infatti, potrebbe riferirsi piuttosto alla liceità dell'esercizio del ministero sacro da parte di quanti erano stati consacrati dai presuli condannati da Roma, quindi alla legittimità degli atti di Eufemio e di quanti in quel momento amministravano i sacramenti e guidavano

⁸² Ibidem, p. 23, ll. 9-11. Il riferimento è ai canoni e all'autorità sovrametropolitana delle sedi interessate. Cf. H. Chadwick, *Faith and Order at the Council of Nicaea: a Note on the Background of the Sixth Canon*, in *Harvard Theological Review* 53(1960), pp. 171-195, anche in *History and Thought of the Early Church* 12, London 1982; I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, [Histoire des conciles oecuméniques 1], Paris 1963.

⁸³ Cf. *ep. ad Anastasium*, p. 23, ll. 20-21.

⁸⁴ Cf. *ep. ad Anastasium*, p. 23, ll. 23-25.

la chiesa costantinopolitana. Il tema è ricorrente e ritorna anche nei tentativi di conciliazione durante l'episcopato di Anastasio II (496-498).⁸⁵ A patto di aderire al desiderio romano di eliminare i nomi dai dittici, Gelasio e i suoi successori assicuravano di considerare sanate e quindi legittime tutte le ordinazioni dei vescovi e degli altri ministri consacrati da Acacio e l'esercizio del loro ministero.

L'autore romano torna a constatare come l'imperatore resti imbrigliato dalla presunta opposizione popolare. Se tale opposizione popolare fosse vera, l'imperatore dovrebbe intervenire, perché come teme di offendere i cittadini del Bosforo, a maggior ragione dovrebbe temere di offendere la fede del mondo intero.⁸⁶ L'autore propone un argomento già addotto in precedenza e, ai suoi occhi, particolarmente stringente: se la corte presta ascolto alla *vox populi*, allora egli cerca di contrapporre la voce di un popolo più numeroso di quello di Costantinopoli e, pertanto, più autorevole e degno di essere ascoltato. Un altro argomento che non sarebbe andato ad effetto. Per Anastasio, infatti, le reazioni della plebe costantinopolitana sarebbero state sempre più immediate di quelle di qualunque altra lontana città o popolo occidentali, ai quali Gelasio poteva pretendere di dare voce, ma solo titolarmente soggetti allo scettro romano. Non si dimentichi che la grande città del Bosforo, come scriveva Dagron, non riceveva la propria dignità dall'imperatore, bensì gliela conferiva.⁸⁷

Infine, dopo altri pressanti inviti rivolti all'imperatore perché, aderendo alle richieste di Roma, si degnasse di sanare il dissidio in corso, Gelasio torna a insistere sulla sincerità e la liceità dell'intervento della sede apostolica, suscitato dal dovere evangelico della correzione fraterna.

Contro i detrattori che l'accusano di superbia e arroganza, il testo recupera la metafora, cara all'autore romano, per la quale la sana dottrina è come medicina e antidoto contro l'eresia e i presuli

⁸⁵ Cf. P. Bertolini, *Anastasio II*, in *Enciclopedia dei Papi*, vol. 1, pp. 462-464: 463.

⁸⁶ Cf. *ep. ad Anastasium*, p. 23, l. 31 – p. 24, l. 2.

⁸⁷ Cf. G. Dagron, *La città bizantina*, in *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*, ed. P. Rossi, Torino 1987, pp. 153-174; cito dal formato digitale da *Itinerari medievali per la ricerca e la didattica*, pp. 1-21: 6; 14-17 (www.itinerarimedievali.unipr.it).

ortodossi i medici che curano i riottosi pazienti eretici.⁸⁸ Ricorda poi che caratteristica tipica dei malati è accusare i medici – specie quando questi propongono rimedi efficaci e condotte salubri ai loro assistiti – e non se stessi.

Oltre a uniformarsi alla tradizione, il desiderio che formula Gelasio è quello di garantire un culto divino puro e senza macchia (« *cultum diuinum puro atque inlibato cupimus tenere seruari* »),⁸⁹ un riferimento ancora alla questione dei dittici che manifestavano la comunione nell'ambito del culto divino, della celebrazione eucaristica.

Contro i detrattori che lo accusano di superbia, l'autore chiude la lettera in modo lapidario: « *ubi tamen spiritus superbiae ueraciter consistat et pugnet, ueritas ipsa iudicat* ».⁹⁰ Chi altri potrebbe giudicare la prima sede se non la stessa Verità? Gelasio rinvia tutto, in certo qual modo, al giudizio ultimo di Dio, esprime al contempo di aver fatto tutto quanto era in suo potere per cercare la vera pace e richiamando ad Anastasio, come più volte nella lettera, il giudizio ultimo al quale anche il principe avrebbe dovuto un giorno sottostare.

4. Conclusioni.

Se nell'affare di Pietro Mongo il ruolo di Acacio non fu tanto decisivo quanto quello dell'imperatore Zenone, al quale Felice III e poi Gelasio rimproverarono costantemente l'arbitrio di un intervento illegittimo in questioni di fede e disciplina ecclesiastica,⁹¹ nel corso

⁸⁸ Si veda la lettera all'abate Natale, *Publizistische Sammlungen...*, p. 57, l. 28.

⁸⁹ *ep. ad Anastasium*, p. 24, l. 14.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 24, l. 17.

⁹¹ Anche Acacio aveva censurato duramente l'enciclica anticalcedonese dell'usurpatore Basilisco (475-476), che condannava il *Tomus ad Flavianum* di Leone Magno e il concilio di Calcedonia. Condannare quel concilio, però, significava ridiscuterne anche le decisioni disciplinari, e perciò anche il cosiddetto canone 28, quello che aveva consacrato il ruolo preminente della sede episcopale del Bosforo. Fu questo non secondario dettaglio a contribuire in modo decisivo alla caduta di Basilisco. Il sovrano dovette fronteggiare un'immediata reazione popolare, abilmente manovrata da Acacio, che vide protagonisti i monaci della capitale e delle regioni vicine e persino Daniele lo stilita, costretto a scendere dalla sua colonna in aiuto

del pontificato gelasiano, al fronte imperiale si affianca con più chiarezza la polemica verso la sede episcopale del Bosforo e tale polemica, di carattere più strettamente ecclesiale, è certamente il tema centrale della lettera e di gran lunga il più importante in questo testo e nel resto dell'epistolario gelasiano.

Il vescovo di Roma, infatti, sembra piuttosto interessato a limitare le aspirazioni della sede episcopale di Costantinopoli, aspirazioni inscindibilmente connesse con il prestigio di un potere secolare che se ne considerava non solo il supremo garante, ma anche il vero capo. Roma considerava intollerabili tali pretese e contro le aspirazioni costantinopolitane oppose resistenza fino al riassetto pentarchico della chiesa giustiniana, quando l'Urbe e l'Italia tornarono a essere, non solo di diritto, ma di fatto sotto l'egida imperiale costantinopolitana e quindi di nuovo, integralmente, entro il sistema della chiesa imperiale.⁹² Tale stato si perpetuò fino ai secoli VII-VIII, quando la storia « si incaricò – scrive V. Peri – di mostrare l'assai discutibile fondamento teorico di un'ortodossia dottrinale e di un'ortoprassi disciplinare che erano presunte come note caratteristiche e permanenti di un potere secolare, investito dall'alto del compito di farle applicare nella vita sociale delle comunità ecclesiali ».⁹³

dell'ortodossia calcedonese e del seggio episcopale della capitale (Cf. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo*, 2/1, pp. 329-343).

⁹² Da questo momento in poi e fino alla fine del governo romano-orientale, il vescovo di Roma dovrà comunicare la sua elezione all'imperatore e poi all'Esarca di Ravenna, suo rappresentante in Italia fino al VII sec., e riceverne il beneplacito per la consacrazione (cf. *Liber diurnus Romanorum pontificum*, ed. H. Foester, Bern 1958, pp. 209-215; W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974, p. 206). Sulla riforma ecclesiastica giustiniana e sull'istituto pentarchico, che evolverà in una diarchia Roma-Costantinopoli dopo l'uscita dall'orbita dell'impero cristiano delle sedi patriarcali orientali (VII sec.). Cf. V. Peri, *La Pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, [Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 34], Spoleto 1988 pp. 209-311; E. Morini, *Roma nella Pentarchia*, [Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 49], Spoleto 2002, vol. 2, pp. 833-942.

⁹³ V. Peri, *La Pentarchia...*, pp. 220-221.

La questione dei rapporti tra ecclesia e *potestas principis*, pur presente nella lettera, è anch'essa importante e foriera di sviluppi che renderanno centrale il testo gelasiano nei dibattiti dei secoli successivi, sviluppi che, tuttavia, per i protagonisti delle vicende di fine v sec. erano ancora lontani. La chiesa romana, infatti, pur sperimentando una libertà d'azione affatto nuova sotto i pontificati feliciano e gelasiano, non può ancora concepire se stessa fuori dei confini di un potere secolare cristiano, unico e universale, accentrato nella persona dell'imperatore, ordinato divinamente per assicurare la pace al mondo e garantire alla chiesa le condizioni per svolgere la sua missione.

È dunque entro i confini dell'impero, non al di fuori di essi, che Roma intendeva esercitare il ruolo di *prima sedes* del mondo romano-cristiano e, per questa ragione, per oltre tre secoli, finì per accettare realisticamente il regime pentarchico giustiniano e finanche una sorta di isotimia con la sede episcopale della Nuova Roma, stabilmente posizionatasi al secondo posto tra le maggiori 'sedi apostoliche'.⁹⁴ Solo l'entrata in scena dei Franchi e l'alleanza con la sede romana scardinerà il sistema della chiesa imperiale, per poi riproporne, di lì a poco, sotto mutate forme, molte delle dinamiche che finiranno per legare le sorti delle istituzioni ecclesiastiche al potere

5. *Alcune note sulla fortuna della lettera nel medioevo (secc. IX-XI).*

In un contesto storico profondamente mutato rispetto a quello della fine del v sec., la fortuna del testo è stata determinata dal suo impiego e dalla pesante manipolazione operata nel tempo, in una certa misura già in età carolingia e poi, soprattutto, a partire dalla riforma gregoriana che coincise con « la véritable naissance – come ha scritto P. Toubert – de la “ théorie gélasienne des deux pouvoirs ” ».⁹⁵

⁹⁴ Cf. V. Peri, *La Pentarchia...*, pp. 242-249.

⁹⁵ Cf. P. Toubert, *La doctrine gélasienne...*, p. 534. Dopo l'oblio e il modesto reimpiego in epoca carolingia, nell'XI secolo il testo inizia a godere di una inusitata fortuna grazie all'unica citazione fattane da Gregorio VII (1073-1085) nella seconda lettera a Ermanno di Metz (1073-1090), lettera che, attraverso le collezioni canonistiche, è stata inserita nel Decreto di Graziano (Cf. P. Toubert, *La doctrine gélasienne...*, pp. 535-536).

È degno di nota che nel corso del IX secolo, in alcune sue rare riemersioni, il testo gelasiano è stato usato come autorevole addentellato a sostegno dell'autonomia dottrinale della sede romana nel confronto, spesso anche molto duro, con l'élite politica e intellettuale di Aquisgrana,⁹⁶ mai invece per confortare

⁹⁶ Si veda in particolare la citazione del passo di Gelasio in una lettera di papa Adriano I (772-795) a Carlomagno († 814) riguardante la controversia sulle immagini (cf. MGH, *Epistolarum* 5, *Karolini Aevi* 3, *Epistolae Hadriani I papae*, n. 2, p. 51, dove per altro, Gelasio non è citato direttamente, ma come « quidam doctissimus ac uenerabilis pater »). Secondo Toubert le altre citazioni della lettera gelasiana in questo periodo non sono particolarmente significative e la loro interpretazione non si discosta dall'intenzione del testo tardoantico. Citazioni della lettera gelasiana sono presenti in testi sinodali databili agli anni 829-836 e riconducibili alla *intervention déterminate* di Giona di Orléans (ca.780-843); altre ancora nell'opera di Incmaro di Reims (806-882): « Cette approche hincmarienne de la source gélasienne et sa réduction à une modeste fonction instrumentale ont eu, comme dans le cas de Jonas d'Orléans, des débouchés synodaux, eux aussi sans grande portée et sans lendemain » (P. Toubert, *La doctrine gelasienne...*, p. 530). Sul ruolo del testo di Gelasio in Incmaro si può concordare con Toubert, ma di certo il vescovo di Reims dette un notevole contributo alla questione dei rapporti tra papato e sovranità regale nel IX secolo, optando decisamente per una sottomissione dei vescovi franchi al loro re. « Indubbiamente il memoriale d'Incmaro di Reims segna un momento di particolare importanza nella storia del pensiero politico dell'Alto Medio Evo. Reagiva alla tendenza dei papi di attribuire al loro potere supremo nel campo spirituale il diritto di colpire quanti avessero agito in contrasto con gli interessi proclamati legittimi dall'autorità apostolica anche nella sfera politica dei poteri dei sovrani terreni », O. Bertolini, *La dottrina gelasiana...*, p. 56. La rivendicata indipendenza franca rispetto al potere legittimante romano segna anche l'apertura di un altro fronte nell'annoso dibattito, quello dei rapporti tra vescovo di Roma e l'episcopato o, per meglio dire, un episcopato nazionale che, in merito alla successione al trono di Lorena, aveva optato decisamente a favore del proprio sovrano, Carlo il Calvo, contro il favorito papale Ludovico II (impegnato a difendere l'Italia dall'incurSIONe araba e, pertanto, più vicino alle simpatie della sede romana). Se E. Amman ha visto nella vicenda i prodromi del gallicanismo politico, Bertolini vi legge anche un incipiente forma di concezione di stato « come ente di diritto pubblico, indipendente da ogni subordinazione così all'impero come alla preminenza dei poteri, che il papato tendeva ad attribuirsi, perché

rivendicazioni di carattere temporale.⁹⁷ Infatti, prima dell'XI secolo gregoriano: « a acun moment – scrive ancora Toubert – le grand débat politique sous-jacent à la lettre de Gélase à Anastase et, plus généralement, à l'ensemble du dossier du schisme acacien n'a donné matière à examen critique ni à la moindre réélaboration de théologie politique ». ⁹⁸

Lo sfondo ideale dell'epoca carolingia è stato soggetto a un mutamento profondo rispetto all'età tardoantica e in luogo dell'ideale sinfonia gelasiana tra chiesa e impero romano, nel quale la chiesa, pur con la sua superiorità spirituale, viveva e agiva, emerge ora una nuova forma di isotomia tra chiesa e impero cristiano occidentale.⁹⁹

organismo in possesso di una piena sovranità originaria, « superiorem non recognoscens », per usare la famosa formula dei giuresconsulti del sec. XIV. Una tale dottrina, nel 1302, Filippo IV il Bello, avrebbe solennemente bandita e fatta acclamare nella prima assemblea degli Stati generali, che un re avesse convocato in Francia per prendere posizione ufficiale nelle contese con i papi in materia», *ibidem*, p. 57.

⁹⁷ L'unico effettivo potere che il vescovo romano rivendicava era la sovranità sull'Urbe e sul suo territorio. La rivendicazione contro le pretese del nuovo imperatore occidentale si servì di svariati strumenti di vari propaganda, dal *Constitutum Constantini* all'uso politico delle biografie papali del *Liber pontificalis*, dal reimpiego delle antichità romano-imperiali che ornavano il palazzo lateranense all'uso, soprattutto a partire dal pontificato di Leone III (795-816), del porfido, già riservato alla sola autorità imperiale. Cf. L. Capo, *Il "Liber pontificalis", i longobardi e la nascita del dominio territoriale della chiesa romana*, Spoleto 2009; S. De Blaauw, *Papst und Purpur: Porphy in fruhen Kirchen- ausstattungen in Rom*, in *Tesserae. Festschrift für J. Engemann*, [Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 18], Münster 1991, pp. 36-50; A. Esch, *L'uso dell'antico nell'ideologia papale, imperiale e comunale*, in *Roma antica nel medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella "Respublica Christiana" dei secoli IX-XIII*, Milano 2001, p. 5.

⁹⁸ P. Toubert, *La doctrine gelasienne...*, p. 531.

⁹⁹ Cf. C. Alzati, *Parlare con la voce dei padri. L'apologetica ambrosiana di fronte ai riformatori del secolo XI*, in *Leggere i padri tra passato e presente*, ed. M. Cortesi, Firenze 2010, pp. 10-11. Alzati rileva che il testo gelasiano, impiegato dalla sinodo parigina dell'829, proviene forse dalla *Collectio Quesnelliana*, c. 49 (PL 56, c. 634A); inoltre, afferma che è stato Giona a riproporre il testo nella sua *Admonitio ad Pippinum*, opera conosciuta come *De institutione regia* (PL 106, c. 285B-C), e solo successivamente gli autori dei

C. Alzati, in un suo recente intervento, rileva come i testi carolingii neghino l'assunto fondamentale della concezione politica tardoantica, per lui esemplificata dal noto testo di Ottato di Milevi che, un secolo prima di Gelasio, scriveva:

« Non enim est respublica in ecclesia, sed ecclesia in respublica, id est in imperio Romano ».¹⁰⁰

Al *mundus hic* del testo papale tardo antico – scrive Alzati – ecco, dunque, sostituirsi il *sanctae Dei ecclesiae corpus*, di cui Cristo è il capo e le cui articolazioni istituzionali di vertice consistono nelle *duas eximias personas, in sacerdotalem uidelicet et regalem* (*Concilium Parisiense*, 2-3, A. Werminghof, ed., in *Concilia Aevi Karolini* 1,2, Hannoverae-Lipsiae, Hahn. 1908, MGH, Leges 3, Concilia 2,2, p. 610).¹⁰¹

La santa *ecclesia Dei*, di cui Cristo è capo e i cui vertici istituzionali sono le *duae eximiae personae* del concilio parigino dell'829, non riuscì a tollerarsi a lungo nella forma di un corpo bicefalo, molto presto i conflitti latenti si palesarono e si acuirono fino allo scontro aperto.

Da parte franca ci fu il tentativo – che fu senza esiti duraturi per l'esaurirsi in poche generazioni della dinastia carolingia – di

testi di carattere conciliare citati anche da Toubert. Per le fonti si vedano: *Rescriptum consultationis episcoporum ad domnum Hludovicum imperatorem*, eds. A. Boretius – V. Krause, Hannoverae-Hahn 1897 (MGH, *Leges* 2, *Capitularia Regnum Francorum* 2), p. 29 (anno 829); *Concilium Aquisgranense, Praefatio*, (66), A. Werminghoff, ed., in *Concilia Aevi Karolini* 1,2, pp. 705, 723 (anno 836); *Concilium secus Teudonis uillam*, 2, W. Hartmann, ed., in *Concilia Aevi Karolini*, 3, Hannover 1984 (MGH, *Leges* 3, *Concilia* 4), p. 31 (anno 844); *Synodus apud Carisiacum habita*, 15, *ibid.*, pp. 426-427 (anno 858); *Contestatio Hlotarii*, W. Hartmann, ed., in *Concilia Aevi Karolini*, 4, Hannover-Hahn 1988 (MGH, *Leges* 3, *Concilia* 5), p. 74 (Aquisgrana, 29 aprile 862); *Synodus apud Duciacum, Responsiones episcoporum*, 8, *ibid.*, pp. 496-497 (5 agosto-6 settembre 871).

¹⁰⁰ « Non enim est respublica in ecclesia, sed ecclesia in respublica, id est in imperio Romano: quod Libanum appellat Christus in Canticis Canticorum cum dicit: "Veni, sponsa mea, inuenta de Libano", id est de imperio Romano, ubi et sacerdotia sancta sunt et pudicitia et uirginitas, quae in barbaris gentibus non sunt et, si essent, tuta esse non possunt » *Contra Parmenianum Donatistam* 3,5 (ed. M. Labrousse, 2, Paris 1995, SC 413, p. 22, ll. 27-33).

¹⁰¹ C. Alzati, *Parlare con la voce dei padri...*, p. 11, nota 7.

imporre il primato imperiale sull'ecclesia.¹⁰² La contrapposizione che ne nacque, persino con papi come Adriano I (772-795) e Leone III (795-816), inscindibilmente congiunti alla genesi dell'impero carolingio, portò alla nota controversia tra Aquisgrana e Roma sul *Filioque* e sulle immagini, conseguente al rifiuto franco della sinodo nicena del 787,¹⁰³ e a una dura contrapposizione sullo statuto costitutivo della nuova dignità imperiale.¹⁰⁴ In questa fase anche il governo temporale della città di Roma, passato progressivamente nelle mani del suo vescovo, divenne per la prima volta un'ulteriore occasione di contesa. Infatti, nella *Weltanschauung* dei nuovi protagonisti della politica occidentale non rientrava l'abdicazione ai diritti su Roma: prima per Carlo (742-814), poi per Ludovico il Pio († 876), ma anche nel x secolo per Ottone di Sassonia († 973).

Da parte ecclesiastica si dovrà attendere l'XI secolo, quando la rivendicazione della *libertas ecclesiae* dei riformatori non mirò esclusivamente alla tutela della sua indipendenza dottrinale, la sola rivendicata da Felice III e da Gelasio in età tardoantica, ma giunse a pretendere un primato assoluto dell'ecclesia sulle realtà temporali.

¹⁰² Uno dei teorici della superiorità regale rispetto alla potestà spirituale è stato Alcuino di York, per il quale è al re franco che spetta difendere la chiesa tanto dai pericoli esterni, quanto da deviazioni dottrinali e disciplinari interne alla comunità cristiana, come accadde nel caso della controversia sul *Filioque* e sulle immagini che vide Aquisgrana non temere di contrapporsi anche a Roma. « Nostrum est: secundum auxilium diuinae pietatis sanctam undique Christi ecclesiam ab incurso paganorum et ab infidelium deustatione armis defendere foris, et intus catholicae fidei agnitione munire » (MGH, *Epistolae* IV, ep. 93, p. 137; M. Rizzi, p. 113).

¹⁰³ Cf. V. Peri, *Il simbolo epigrafico di Leone III nelle basiliche romane dei SS. Pietro e Paolo*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 45(1969), pp. 191-222; V. Peri, *Leone III e il Filioque*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 6(1970), pp. 268ss.; V. Peri, *Il "Filioque" nel magistero di Adriano I e di Leone III. Una plausibile formulazione del dogma*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 41 (1987), pp. 5-25.

¹⁰⁴ Cf. M. Becher, *Costantino il Grande, l'incoronazione imperiale nell'816 e le relazioni tra papato e Franchi dopo la prima metà del secolo VIII*, in *Costantino il Grande tra medioevo ed età moderna. Atti del convegno «Costantino il Grande tra medioevo ed età moderna/Kostantin der Grosse zwischen Mittelalter und Neuzeit» (Trento, 22-22 aprile 2004)*, eds. G. Buonamente – G. Cracco – K. Rosen, Bologna 2008, pp. 15-50.

In estrema sintesi, potremmo dire che da una chiesa nel mondo, romano, si passava a un mondo, ormai non più solo romano, che è *corpus ecclesiae*, la cristianità medievale con due vertici istituzionali, sovente in conflitto tra loro, per approdare infine a una visione di chiesa, nella prospettiva gregoriana, coincidente con uno solo di questi due vertici, quello ecclesiastico.¹⁰⁵ L'XI secolo, infatti, si pone come uno spartiacque e uno snodo fondamentale nella storia occidentale e in esso, come ha scritto C. Leonardi († 2010), il conflitto tra papato e impero « ha cambiato il volto del potere politico e quello del potere ecclesiastico, con conseguenze rilevanti nella vita intellettuale e spirituale » del secondo millennio cristiano.¹⁰⁶

ROCCO RONZANI

Istituto Patristico Augustinianum

Via Paolo VI, 25

00193, Roma,

ITALIA

roccoronzani@gmail.com

¹⁰⁵ Circoscrivere il *corpus ecclesiae* a uno solo dei due vertici della nuova visione del mondo carolingio, cioè alla *persona sacerdotalis*, al vertice istituzionale ecclesiastico di una chiesa che si sviluppa via via secondo uno schema “piramidale”, costituisce per Alzati lo « sviluppo ulteriormente riduttivo della riduttiva esperienza carolingia », C. Alzati, *Parlare con la voce dei padri...*, p. 13.

¹⁰⁶ C. Leonardi, *Il secolo del cambiamento*, in *Medioevo Latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze 2004, p. 406. Gli equilibri instabili tra *ecclesia* e *mundus*, che percorrono tutti i venti secoli di storia del cristianesimo, sono sempre lontani dal trovare un esito stabile, se mai sia possibile trovarne uno, infatti: « Si, en chacun de nous – scrive De Lubac, meditando sul mistero della chiesa nel mondo – l'Église était plus fidèle à sa mission, elle serait sans doute, comme son Maître lui-même, souvent plus aimée; elle serait plus écoutée: sûrement aussi, comme Lui encore, elle serait plus méconnue et plus persécutée », H. de Lubac, *L'Église au milieu du monde*, in Id., *Méditation sur l'Église*, [Cerf, Œuvres complètes 8], Paris 2003, p. 173; cet ouvrage reproduit *Méditation sur l'Église*, Paris 1985. Cf. J. Ratzinger, *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della chiesa*, Brescia 2009, pp. 77-115.

ABSTRACT

The Gelasian letter, *Famuli uestrae pietatis*, addressed to Emperor Anastasius I (491-518), is famous for the so-called theory of two powers that has enjoyed considerable fortune and has received continual attention in the history and thought of the Latin West in view of its arguments about the relationship between the Church and secular power. Scholars have been primarily interested in the *Wirkungsgeschichte* of the letter. Less frequently studied is the letter's specific religious context, characterized by the Acacian schism (484-519), the dispute between the episcopal sees of Rome and Constantinople. This article seeks to situate this document from the late fifth-century Roman pontifical chancery in its specific historical and ecclesial context, and to provide a commentary on the entire letter. A brief, final chapter offers a synthetic *excursus* on the immediate reception of the text in the Early Middle Ages before the Gregorian Reform.